

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator : P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

Ernst Wahle : Geschichte der prähistorischen Forschung	497
Kate Müller-Lisowski : Social Counter-Currents, reflected in Old Norse Traditions	539
P. Drabbe : Talen en Dialecten van Zuid-West Nieuw-Guinea I.	545
Robert Routil und Georg Höltker : Ein papuanisches Zwillingsspaar beim Stamm der Tanggum in Neuguinea	575
V. van Bulck : La stratification culturelle de l'Afrique d'après H. Baumann	593
Sisto Verri : Saggio di Comparazione Lessicale fra il Cunama e le Lingue Bari e Lotuxo	618
Carl Laufer : Die Taulil und ihre Sprache auf Neubritannien	627
Ernest Ailred Worms : <i>Djamar</i> , the Creator	641
Zygmunt Estreicher : Die Musik der Eskimos	659
C. Estermann : Le bétail sacré chez quelques tribus du sud-ouest de l'Angola	721
Johann Gehberger : Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas.	733
Albert Aufinger : Mythological Fragments from the Small Islands near Madang (New Guinea)	779
Johann Frick : Magische Schutzmittel für Kinder aus dem Westtal von Sining	787
Carl Hentze : Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens für <i>t'ou</i> = Kopf.	801
E. M. Loeb : Courtship and the Love Song	821
Analecta et Additamenta (852), Miscellanea (872), Bibliographie (891), Eingesandte Literatur — Publications received (991), Zeitschriftenschau — Review of Reviews (1001).	

Mit Unterstützung des Viking Fund, New York, und des
Ethnolog. Instituts der Universität Freiburg i. d. Schweiz

With the financial assistance of the Viking Fund, New York,
and of the Ethn. Institute of the University of Fribourg (Sw.)

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter : P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Druck und Verlag : Paulusdruckerei Freiburg in der Schweiz

PRINTED IN SWITZERLAND

Für den Inhalt ihrer Beiträge sind die Autoren allein verantwortlich.
The author alone is responsible for the contents of his article.

Analecta et Additamenta.

	Seite
Zur Herkunft eines islamischen Opfergebetes (Josef Henninger)	852
Ein nordafrikanischer Messinghelm (Paul Borchardt)	856
Einige Bemerkungen zur Schlitztrommel-Verständigung in Neuguinea (Walter Graf)	861
In Memoriam : Leopold Walk, 1885-1949 (W. Koppers)	869

Bibliographie.

Schmidt Wilhelm, S. V. D. : Der Ursprung der Gottesidee VIII. (Richard Mohr)	891
— — Der Ursprung der Gottesidee IX. (Ernst Bannerth)	894
Kunst Jaap : Around von Hornbostel's Theory of the Cycle of Blown Fifth (Walter Graf)	898
Schneider Marius : El origen musical de los animales-simbolos en la mitologia y la escultura antiguas (P. Donostia)	900
— — La danza de espadas y la tarantela (P. Donostia)	900
Meyerson Ignace : Les fonctions psychologiques et les oeuvres (Paul Guillaume)	902
Milewski T. : Zarys językoznawstwa ogólnego (Constantin Regamey)	904
Brandenstein Wilhelm : Einführung in die Phonetik und Phonologie (A. Burgmann)	907
Dieth Eugen : Vademekum der Phonetik (A. Burgmann)	907
Homeyer H. : Von der Sprache zu den Sprachen (Arnold Burgmann)	908
Bibliographie Linguistique des années 1939-1947 (Arnold Burgmann)	909
Appenzeller Heinz : Einblicke in die Welt der Sprache (Anton Lämmerhirt)	909
Homburger L. : The Negro-African Languages (Johannes Lukas)	910
Leiris Michel : La langue secrète des Dogons de Sanga (Johannes Lukas)	911
Müller Emil : Wörterbuch der Djaga-Sprache (Peter Schumacher)	912
Van Bulck P. G., S. J. : Manuel de Linguistique Bantoue (P. Walbert Bühlmann)	913
Schoembs Jakob : Aztekische Schriftsprache (Georg Höltker)	914
Corona amicorum, Emil Bächler zum 80. Geburtstag (Richard Pittioni)	915
Braidwood Robert J. : Prehistoric Man (Richard Pittioni)	916
Hatt Gudmund : Oldtidsagre (Richard Pittioni)	916
Brodrick Alan Houghton : Lascaux (J. Maringer)	917
Özgüç Tahsin und Nimet : Ausgrabungen in Karahöyük (Richard Pittioni)	917
Özgüç Tahsin : Die Bestattungsbräuche im vorgeschichtlichen Anatolien (Richard Pittioni)	917
Gusinde Martin : Anthropologie der Feuerland-Indianer (Otto Schlaginhaufen)	918
Schumacher Peter : Anthropologische Aufnahmen bei den Kivu-Pygmäen (Robert Routil)	920
Schmidt Wilhelm, S. V. D. : Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes (C. C. Uhlenbeck)	921
Sydow C. W. v. : Selected Papers on Folklore (Josef Szövérfy)	924
Kerényi Carlo : La religione antica nelle sue linee fondamentali (G. Herzog-Hauser)	925
Randa Alexander : Orient und Okzident (Josef Henninger)	926
Kossak Zofia : Das Antlitz der Mutter (Zygmunt Estreicher)	927
Volkskundliches aus Österreich und Südtirol (Josef Szövérfy)	927
Pich Jakob : Aus der Vergangenheit des Marktes Hadersdorf am Kamp (Josef Szövérfy)	928

(Fortsetzung siehe dritte Umschlagseite.)

Diesem Heft liegen Prospekte bei für die Zeitschrift für Ethnologie
und für die Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik.

Geschichte der prähistorischen Forschung.

VON ERNST WAHLE.

Inhalt :

Vorbemerkung.

Einleitung.

- I. Aus Stoff und Fragestellung wird ein selbständiges Arbeitsgebiet.
 1. Oberirdisch sichtbarer Nachlaß wird beobachtet.
 2. Dieser Nachlaß ist noch wesentlich umfangreicher als heute.
 3. Doch regt zunächst nur das Besondere zum Nachdenken an.
 4. Dem Streben nach seiner Nutzung stehen entgegen :
 - a) Bücherwissen und Wortgläubigkeit.
 - b) das Fehlen des kritischen Denkens.
 - c) das Fehlen der Erinnerung an die Frühzeit.
 5. Die Aussagekraft der Funde deutet sich durch die Urnengräber an.
 6. Auf diesen Fundstoff werden angewendet
 - a) völkerkundlicher Vergleich und erdachter Urzustand.
 - b) die antike Vorstellung von den drei Perioden.
 - c) Völkertafel und Standesgliederung nach den Schriftquellen.
 - d) die verschiedenen Bewertungen der Vergangenheit.
 7. Der Anteil der verschiedenen Nationen an dieser Arbeit.
 8. Das selbständige Arbeitsgebiet.
- II. Die Prähistorie unter dem Einfluß der Romantik.
 1. Ursache und Wirkung.
 - a) Voraussetzungen.
 - b) die Nutzbarmachung des Uralt-Monumentalen in der Kunst.
 - c) die Altertümer stellen eine nationale Aufgabe.
 - d) die einzelnen Nationen fassen die Aufgabe verschieden an.
 - e) die gesellschaftliche Grundlage der Arbeit.
 - f) das Forschungsgebiet in Raum und Zeit.
 2. Die Methode
 - a) gebunden durch das Nachklingen religiöser Deutungen.
 - b) gehindert durch die Phantasie.
 - c) Umfang, Beobachtung, Deutung und Ordnung des Stoffes.
 3. Die Probleme der Fundprovinzen.
 - a) ihre räumliche Abgrenzung.
 - b) die Frage der Stände.
 - c) die ethnische Deutung.
 - d) die zeitliche Abfolge.
 - α) im nordischen Kreis.
 - β) in Süddeutschland, Frankreich und England.
 - e) die absolute Chronologie.
 4. Das Ergebnis.

III. Die Prähistorie des naturwissenschaftlichen Zeitalters.

1. Die geologische Tiefe der Frühzeit und das Problem der Entwicklung.
 - a) paläolithische Funde und Muschelhaufen.
 - b) der Anschluß der Prähistorie an die Naturwissenschaften.
 - α) die Entwicklungslehre nimmt von der Prähistorie Besitz.
 - β) die typologische Methode.
 - γ) die Erweiterung der Quellengrundlage und ihre naturwissenschaftliche Analyse.
2. Aufbau der neuen Plattform.
 - a) Die Ausweitung des Arbeitsgebietes in Raum und Zeit.
 - α) allgemein.
 - β) die Einordnung überseeischer Beobachtungen in das bekannte Schema.
 - γ) die Forschung greift vom Norden nach dem Orient.
 - δ) sie geht weiter von Vorderasien bis nach China.
 - ε) selbständige Entwicklungen in Rußland, Sibirien und den Vereinigten Staaten.
 - b) die neuen Forschungsorganisationen.
 - c) die personelle Grundlage der Arbeit.
3. Die Forschungsinhalte.
 - a) relative Chronologie und Fundprovinzen in Nord- und Mitteleuropa.
 - b) die Herkunft der Kulturgüter.
 - c) die relative Chronologie außerhalb des Gebietes ihrer Entstehung.
 - d) die absolute Chronologie.
 - e) Kulturgüter und natürliche Daseinsbedingungen.
4. Auffassung und Darstellung der menschlichen Frühzeit.
 - a) BOUCHER DE PERTHES und SVEN NILSSON als Vorläufer.
 - b) die kulturgeschichtlich-materialistische Darstellung.
5. Das Ergebnis.

IV. Die Hervorkehrung des historischen Gesichtspunktes.

1. Die Verselbständigung der Prähistorie.
 - a) die leitenden Gedanken.
 - α) die landesgeschichtliche Fragestellung.
 - β) die frühgeschichtliche Ethnographie.
 - γ) das Zeitalter des Nationalstaates.
 - b) die Träger und Räume dieser Entwicklung.
2. Die Frage nach den gestaltenden Kräften.
 - a) Kulturprovinz und Volk.
 - b) der handelnde Mensch.
 - α) die Überwindung des Denkens in Kategorien.
 - β) die Ermittlung des historisch Möglichen.
 - γ) die Herausstellung der Lebenskraft.
3. Die Bewertung der Frühzeit.
 - a) als Einleitung der nationalen Geschichte.
 - α) im Sinne eines in sich ruhenden Patriotismus.
 - β) unter dem Gesichtswinkel des betonten Patriotismus.
 - γ) hineingezogen in den Kampf um die politischen Grenzen.
 - δ) im Dienste des Nationalismus.
 - b) von der Antike her.
4. Die Form der Darstellung.
5. Das Ergebnis.

Ausblick.

Auswahl der Literatur.

Vorbemerkung.

Der Arbeit liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 6. 3. 1943 vor der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften gehalten habe (Deutsche Literaturzeitung 1944, Sp. 28 f.). Die weitere Beschäftigung mit dem Thema in der Folgezeit ist insbesondere seiner Ausgestaltung in den Einzelheiten zugute gekommen. Zugleich aber wurden die treibenden Kräfte derjenigen Entwicklung schärfer umrissen, welche den Gegenstand des vierten Kapitels bildet, und es ergab sich im Zusammenhang hiermit die Notwendigkeit, den „Ausblick“ etwas anders zu gestalten.

In der nunmehr vorgelegten Darstellung sind die Ergebnisse einer längeren Arbeit an dem Thema zusammengefaßt, das von 1924 an wiederholt der Gegenstand eigener Vorträge und Vorlesungen war, einen literarischen Niederschlag bisher jedoch nur in der Behandlung einiger Teilgebiete gefunden hat. Was ich von diesen älteren Formulierungen heute noch aufrecht erhalten kann, ist in die Arbeit aufgenommen.

Ich war überall bestrebt, mich auf die primären Quellen zu gründen, und hoffe sehr, daß die Darstellung dies ebenso zu erkennen gibt wie den Versuch, die jeweiligen Anschauungen und Interessen aus ihrer Zeit heraus zu verstehen. Bei der Gestaltung des so gewonnenen Stoffes wollte ich zum Ausdruck bringen, daß die großen geistigen Strömungen das Interesse auch an der Prähistorie mit bestimmen, und daß umgekehrt die Ergebnisse dieser Wissenschaft in der Lage sind, in gewissem Umfang die Formung eines neuen Weltbildes zu beeinflussen.

Mit der Zusammenstellung einiger Literatur (siehe am Schluß der Arbeit) entspreche ich gerne einem ausdrücklichen Wunsche der Schriftleitung. Die Titel sollen dem die Möglichkeit des Eindringens in das Stoffgebiet geben, der in der Arbeit Belege oder Fußnoten vermißt. Die zu dem Thema bis heute vorliegenden Untersuchungen entspringen zumeist einer nur gelegentlichen Beschäftigung mit der Geschichte der Forschung; auch sind sie vielfach geleitet von dem Streben, in der älteren Literatur brauchbare archäologische Tatbestände zu finden. So beurteilen sie die Leistung der Vergangenheit gewöhnlich unter dem Gesichtswinkel des heutigen Standes der Erkenntnis. Trotzdem war es relativ leicht, aus diesem sehr ungleichwertigen Schrifttum eine Reihe von Titeln auszuwählen, in der sich sowohl der Kreis der an dieser Aufgabe besonders Interessierten, wie auch die in Betracht kommenden Stoffgebiete spiegeln. Es bedarf wohl kaum des Hinweises, daß die Liste dieser Arbeiten, welche einzelnen Räumen und Stoffgebieten gewidmet sind, wesentlich vergrößert werden könnte, und daß auch an Biographien und Darstellungen des Werdens der verschiedenen Forschungseinrichtungen noch vieles andere vorliegt, das aus Mangel an Raum hier nicht genannt wird. Doch denke ich, daß die Zusammenstellung trotzdem ein Bild der auf diesem Gebiete geleisteten Arbeit gibt.

Es finden ja in ihm auch der Gang der Forschung und die Eigenständigkeit der Prähistorie selbst ihren Ausdruck. Eine Geschichte dieses Faches

kann nur dort geschrieben werden, wo eine solche bereits vorliegt, und wo man sich dieses Werdeganges bewußt ist. So ergibt sich aus der Beschäftigung mit älteren Perioden der Forschung der Tatbestand einer gewissen Reife, welche das Fach erreicht hat. Betrachtet man die Liste unter diesem Gesichtswinkel, dann zeigt es sich, daß nur eine begrenzte Reihe von Nationen in ihr vertreten ist, und daß diesen forschungsgeschichtlichen Studien lediglich in Skandinavien und Deutschland eine nennenswerte Aufmerksamkeit gewidmet wird. Zugleich aber geht aus der Zusammenstellung hervor, daß diese Aufgabe schon seit Jahrzehnten zu locken vermag, und daß die Prähistoriker ganz von sich aus begonnen haben, sie in Angriff zu nehmen.

Die frühgeschichtliche Forschung wird gerne als eine junge Wissenschaft bezeichnet, und selbst etliche ihrer Vertreter bekennen sich nicht selten zu dieser Vorstellung. Tatsächlich aber zeigt das Studium ihres Entwicklungsganges, daß sie in bestimmten Räumen schon auf eine lange Geschichte zurückblickt, die sich mit derjenigen anderer Wissenschaften durchaus messen kann. Nicht minder wichtig aber dürfte die Selbständigkeit dieses Wachstums sein, das, auf die besondere Natur der Quellen gegründet, zu einem eigenen Zweige an dem Baume der geschichtlichen Wissenschaften führt. So unterstreicht die Literaturübersicht noch einmal das Ergebnis der ganzen Untersuchung.

Sie ist in Dankbarkeit meinen treuen Wegbegleitern in schwerer Zeit gewidmet.

E. W.

Einleitung.

Unter Frühgeschichtswissenschaft (Prähistorie) ist die Beschäftigung mit derjenigen Menschheit zu verstehen, welche ihre Geschehnisse entweder gar nicht oder in nur geringem Ausmaß vermittels schriftlicher Dokumente festhält. Ihr Arbeitsgebiet beginnt im Grenzbereich gegen die Paläontologie mit den ältesten Zeugnissen des Menschen wie seiner Werkstätigkeit. Es endet dort, wo die Schriftquellen den Aufbau eines selbständigen Bildes der Vergangenheit gestatten. Demgemäß liegt diese Grenze im vorderen Orient wesentlich früher als in Europa, und innerhalb dieses letzteren Erdteils auch wieder sehr verschieden; in seinem Norden verharret der Mensch viel länger in frühgeschichtlichen Zuständen als etwa am Rhein oder gar in Griechenland. Viele außereuropäische Länder, ja, ganze Erdteile treten erst mit der Europäisierung der Erde in das Blickfeld der Geschichtswissenschaft, und es gibt dort Gebiete, deren Bewohner noch heute unter frühgeschichtlichen Zuständen leben.

Nirgendwo auf der Erde setzen die Schriftquellen unvermittelt ein oder gestatten von einem bestimmten Zeitpunkt an eine geschlossene Vorstellung der Geschehnisse. Indem sie zunächst spärlich fließen, kommt hier eine Grenzzone für die Betätigung beider Wissenschaften zustande, die in den einzelnen Teilen der Erde eine Zeitspanne von wechselnder Größe umfaßt. Die schriftlichen Zeugnisse über die merowingische Welt wie diejenige etwa der Wikinger bedürfen dringend der Ergänzung durch den Fundstoff; in Ägypten sowohl

wie im Alten Orient bieten die in Stein gehauenen oder in Ton eingegrabenen Texte ein Gerüst der auf die Altertümer gegründeten Forschung.

Hieraus ergeben sich die Beziehungen der Frühgeschichtswissenschaft zur Geschichte des Mittelalters und der Antike, des nahen wie des fernen Orients, und weiter zur Ethnologie. Diese letztere geht aus von den Rassen, Sprachen und Sachen der Gegenwart, und ist als historische Völkerkunde bestrebt, das räumliche Nebeneinander der verschiedenen Erscheinungen in ein zeitliches Nacheinander aufzulösen. In den Bereichen der altamerikanischen Kulturen drang sie erstmals in die Tiefe der Vergangenheit ein, und heute sieht sie sich in zunehmendem Maße dazu veranlaßt, vermittels der archäologischen Beobachtung die historische Deutung des Bildes der Gegenwart zu vertiefen. Da anderseits das Studium der sogen. Naturvölker viele Einblicke besonders in das gesellschaftliche und geistige Leben bietet, welche der Archäologie versagt sind, so wird der soziologische Zweig der Ethnologie für die Prähistorie immer notwendiger. In Richtung auf das ihnen gemeinsame letzte Ziel, eine Weltgeschichte der menschlichen Frühzeit, hin, werden sich beide Wissenschaften im Laufe ihrer weiteren Entwicklung immer näher kommen.

Zusammen mit der messenden Anthropologie ist die Frühgeschichte bald nach der Mitte des 19. Jahrhunderts schon einmal eine Verbindung mit der Völkerkunde eingegangen. Die anthropologischen Vereinigungen, welche Anthropologie im engeren Sinne, Ethnologie und Urgeschichte gleichermaßen pflegten, sind Jahrzehnte hindurch wichtige Träger dieser Wissenschaften gewesen. Da sich diese letzteren aber auf die Betrachtungsweisen des naturwissenschaftlichen Zeitalters gründeten, so genügten sie auf die Dauer nicht hinsichtlich ihrer geschichtlichen Fragestellung. In der Bezeichnung der Frühgeschichte als Palethnologie, wie sie in den romanischen Ländern seit dieser Zeit begegnet, findet die Vorstellung ihrer engen Beziehung zur Völkerkunde lebendigen Ausdruck. Aber erst heute kommen die beiden Disziplinen auf der angedeuteten neuen Grundlage zusammen, während bei den Angelsachsen und im romanischen Kulturkreise die Anthropologie mehr noch im Stile der alten Vereinigungen betrieben wird.

Die Selbständigkeit der Frühgeschichtswissenschaft gegenüber den anderen Teilgebieten der Historie folgt aus der Besonderheit ihrer Quellen. Diese bestehen in Sachaltertümern, welche vermittels eigener, und zwar archäologischer Methoden zum Sprechen gebracht werden. Es handelt sich hier im wesentlichen um Grabbeigaben, Siedlungsreste und Schätze, die einst der Erde anvertraut worden sind, bzw. in ihr oder oberirdisch die Einflüsse der Verwitterung überstanden haben. Eine solche Auswahl von Zeugnissen des Lebens und Denkens der frühgeschichtlichen Vergangenheit ist also von ganz zufälliger Natur. Diesem Nachlaß fehlt die Subjektivität der Schriftquelle, aber die Grenzen seiner geschichtlichen Aussagekraft sind deshalb doch nicht minder klar. Niemals war ihm die Aufgabe zugebracht, der Nachwelt eine Kunde zu übermitteln. Einheitlich ist dieser heterogene Stoff allein unter dem Gesichtspunkt, daß seine ehemaligen Besitzer ihn nicht zur Verwendung durch uns Nachfahren bestimmt haben.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied gegenüber der andern Geschichtswissenschaft ergibt sich daraus, daß der Fundnachlaß nur sehr selten die Ermittlung eines handelnden Menschen gestattet, und daß selbst diesem Bilde der Einzelgestalt die persönliche Note fehlt, indem allein die Leistung, nicht aber das Ringen um sie in den Funden begegnet. Ansonsten ist der Mensch hier lediglich Glied eines in Zuständen verharrenden Kollektivs, und es bedarf einer besonderen Betrachtungsweise, um aus seinem Nachlaß die treibenden Kräfte des geschichtlichen Lebens herauszulesen.

Da die Methode der Frühgeschichtswissenschaft die archäologische ist, so wird diese Disziplin mitunter als ein Teilgebiet derjenigen Archäologie angesprochen, welche zuerst an den Denkmälern des klassischen Altertums herangebildet worden sei, und sich von hier aus auf benachbarte Bezirke ausgebreitet habe. Aber es gibt im internationalen Sprachgebrauch neben der als „klassisch“ gekennzeichneten noch viele andere, selbständige Archäologien, welche auf Religionen und Völker, einzelne Zeitabschnitte, Kulturgebiete und geographische Räume bezogen werden. Hieraus erhellt, daß das Wesen der Archäologie nicht in der wissenschaftlichen Fragestellung, sondern in der Art der Quellen und damit der Methode begründet ist. Es hat eine frühgeschichtliche Archäologie schon lange vor der Zeit gegeben, da die ursprünglich nur als Kunstwissenschaft betriebene klassische Archäologie begann, sich auch dem schlichteren Nachlaß des Altertums zuzuwenden.

Der selbständige Ursprung der Frühgeschichtswissenschaft kommt auch darin zum Ausdruck, daß man nur sehr selten von einer vor- oder frühgeschichtlichen Archäologie spricht. Ihre bevorzugt in Gebrauch gewesenen Bezeichnungen Urgeschichte und Vorgeschichte (Prähistorie) zeigen das Streben nach Anschluß an die übrige Geschichte. Infolge der fortgesetzten Mehrung des Fundstoffes gewinnt das Bild der vor den Schriftquellen liegenden Geschichte der Menschheit an Leben; auch tritt das historische Ziel langsam in greifbare Nähe. So erscheint es besser, anstatt von Vorgeschichte jetzt von Frühgeschichte zu reden. Doch hält sich neben dieser letzteren Bezeichnung mancherorts der Begriff der Urgeschichte, welcher sich nunmehr auf die ältesten Zeitabschnitte beschränkt. Was die einen als Ur- und Frühgeschichte benennen, ist für die anderen in dem einen Wort Frühgeschichte zusammengefaßt.

Die Geschichte dieser Disziplin kann in vier große Abschnitte gegliedert werden, welche zum Teil internationalen Strömungen des Geisteslebens parallel gehen. Die erste Periode stellt insofern eine solche der Vorbereitung dar, als sie noch kein eigenes historisches Ziel vor sich hat. Aber ohne ihre Arbeit, welche in der Fühlungnahme mit dem Stoff und seiner Einordnung in das von den Schriftquellen gebotene Bild besteht, ist die zweite nicht denkbar, die sich aus der romantischen Bewegung ergibt. Dank planmäßiger Vermehrung der Funde vermag sie diese im Sinne eines geschichtlichen Ablaufes zu ordnen, und greift sie zu diesem Zweck besonders nach der antiken Vorstellung der drei Perioden Stein-, Bronze- und Eisenzeit. Damit bestätigt sich der selbständige historische Quellenwert dieses Materials, auch wenn zunächst noch nicht die Möglichkeit gegeben ist, ihn mit eigenen Methoden zu

bearbeiten. Sodann schafft dieser Zeitabschnitt aus seiner Begeisterung für die von ihm so genannte Vorzeit und aus seiner Opferwilligkeit heraus eine organisatorische Grundlage der Arbeit, welche in späterer Zeit zur vollen Auswirkung kommt. Die dritte Periode fällt nicht zufällig mit dem naturwissenschaftlichen Zeitalter zusammen. Man überträgt die Vorstellung von der allmählichen Entwicklung der Organismen auf den Fundstoff, und kommt so zu der formenvergleichenden Methode, welche nicht nur das Dreiperiodensystem beweist, sondern auch ein weitläufiges Gerüst des Nacheinanders und Nebeneinanders der Fundtypen aufbaut. Jetzt ist die zeitliche Tiefe eines Werdeganges erkannt, der den Menschen von körperlicher Primitivität und geistiger Roheit zu dem vollkommenen Zustand der Gegenwart aufsteigen läßt. In der kulturgeschichtlichen Darstellung dieser Zeit spiegelt sich der Materialismus wider. Der vierte Abschnitt dieses Werdeganges kehrt die geschichtliche Fragestellung wieder hervor. Man identifiziert die Kulturprovinzen mit bestimmten ethnischen Einheiten, und sucht weiterhin nach ihren Lebensäußerungen. So ist die Typologie der Funde jetzt nur mehr die Voraussetzung zur Ermittlung einer Dynamik. Die Prähistorie löst sich aus ihrer naturwissenschaftlichen, auf die Erkenntnis einer Gesetzmäßigkeit der Entwicklung abzielenden Umklammerung. Noch bevor dies aber geschieht, wird sie zur Waffe in dem Kampf der Nationalitäten. Hier kommt auch die Darstellung der Frühzeit zum Einsatz, die jetzt im übrigen sehr verschiedene Formen annimmt, und in einer kausalen Auffassung des archäologischen Stoffes gipfelt. Ein neuer Abschnitt deutet sich heute mit der Einflußnahme der vergleichenden Völkerkunde an, die in den letzten Jahrzehnten ihre eigenen Methoden herangebildet hat und jetzt eine Prähistorie zu ergänzen vermag, welcher in zunehmendem Maße die Grabungsergebnisse aus Übersee zur Verfügung stehen.

Das heutige Bild der frühgeschichtlichen Menschheit ist ein Ergebnis der abendländischen Wissenschaft. Die Völker Europas sind in sehr verschiedenem Ausmaß an ihm beteiligt, einzelne so gut wie gar nicht, andere in besonderem Umfang. Urzeit und Frühzeit können im Bildungsleben der Nationen eine große Rolle spielen, müssen es aber nicht. Wohl drängt sich frühgeschichtlicher Fundstoff fast überall dem kritischen Beobachter auf, ohne daß er erst lange nach ihm suchen muß; vielerorts aber begnügt man sich mit den Tatbeständen und der musealen Behandlung der Objekte. An der Verarbeitung des Materials im Sinne des skizzierten Werdeganges hat weder der Süden, noch der Osten Europas teilgenommen; die entscheidenden Beiträge kommen aus den skandinavischen Ländern und Deutschland, denen sich zeitweilig Frankreich und England zur Seite stellen. Sie werden in zwischenstaatlichem Zusammenwirken zu einer allgemeinen Linie der Entwicklung zusammengefügt, und den an dieser Arbeit weniger oder gar nicht beteiligten Nationen weitergegeben.

I. Aus Stoff und Fragestellung wird ein selbständiges Arbeitsgebiet.

1. Oberirdisch sichtbarer Nachlaß wird beobachtet

Der Nachlaß der frühgeschichtlichen Vergangenheit hat zum Unterschied von der schriftlichen Aufzeichnung nicht die Aufgabe, irgendwelche Geschehnisse festzuhalten. Die Erkenntnis, daß man ihn trotzdem als historisches Zeugnis verwenden kann, ist das Ergebnis einer langen, sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Beschäftigung mit ihm.

Ein Teil dieses Stoffes steht, oberirdisch sichtbar, demjenigen ohne weiteres zur Verfügung, der mit offenem Auge über Land geht und das Beobachtete in geschichtlichem Sinn zu verarbeiten trachtet. Er bietet sich vor den Toren der Universitätsstädte dar, und tritt damit in den Gesichtskreis derjenigen historischen Bestrebungen, welche aus humanistischen Antrieben erwachsen. Ein megalithisches Denkmal nahe Poitiers, La pierre levée genannt, findet gegen 1530 das Interesse von RABELAIS. Der Rechtslehrer CONRING in Helmstedt (Braunschweig) behandelt 1665 ausführlich die Lübbensteine, welche in Sichtweite der Stadt liegen und den Rest von zwei neolithischen Grabkammern darstellen. Wer in Upsala über ältere schwedische Geschichte schreibt, der vergißt nicht die Erwähnung der Mora stenar wie der großen Grabhügel in dem nahen Alt-Upsala, des durch Runen- und Wappensteine angezeigten Platzes der alten Königswahl wie der Begräbnisstätten der sagenhaften frühgeschichtlichen Könige des Landes; schon OLAUS MAGNUS flicht sie in seine *Historia septentrionalis* von 1555 mit ein, und auf den bildlichen Wiedergaben der Mora stenar aus dem 17. Jahrhundert schließt das Landschaftsbild mit den Türmen der Universitätsstadt und den drei Hügeln von Alt-Upsala im Hintergrunde ab.

Denkmale dieser und ähnlicher Art können nun auch anderwärts beobachtet werden, und es ist ferner die Möglichkeit gegeben, daß die Gedanken über sie einen literarischen Niederschlag finden. Zu den Großsteingräbern und sonstigen megalithischen Monumenten gesellen sich die Erdwerke. Bereits im Jahre 1630 wird auf der Insel Öland ein Ringwall vermessen und aufgezeichnet; schon vorher (1599) begegnet die Wittekindsburg bei Osnabrück in einer landesgeschichtlichen Darstellung. CAMDEN bringt in seiner *Britannia*, also am Ausgang des 16. Jahrhunderts, die drei Hurlers, d. h. die bedeutendste Gruppe von Steinkreisen im östlichen Cornwall; der in Oxford tätige Walliser Antiquar LLWYD gibt um 1700 die erste Kunde von dem großen Grabhügel bei New Grange in Irland, den er auf einer Reise besucht hat. In das Blickfeld eines anderen gelehrten Wanderers kommt bereits im 16. Jahrhundert ein slawisches Bildwerk, welches in das Gotteshaus von Altenkirchen auf Rügen eingemauert ist, und damit Eingang in die Literatur findet.

Neben Ermittlungen solcher Art tritt die Auffindung von Kleinaltertümern, unter denen Steinbeile und Tongefäße auf lange Zeit hinaus die wichtigsten sind. Auch sie begegnen dem Menschen, ohne daß er planmäßig nach ihnen suchen muß. Zufallsfunde von Steingeräten wie Urnengräbern

werden schon im 16. Jahrhundert so oft gemacht, daß sie, wenigstens in Nord- und Ostdeutschland, beginnen, einen feststehenden Begriff zu bilden. Und da bei einem Urnengrabe gewöhnlich weitere liegen, so ist hier dem Grabungseifer ein bequemer Weg gewiesen. Auf solche Art hat auch der als Sammler bekannte Kaiser Rudolf II. um 1600 einiges Material in Schlesien zusammenbekommen.

Wie diese frühgeschichtlichen Denkmäler, so treten auch diejenigen des klassischen Altertums dem suchenden Auge vielerorts bequem entgegen. Aus der Verbreitung dieser oberirdisch erhaltenen Bauten und Ruinen ergibt sich die Ausdehnung des Römischen Reiches; sind sie doch am Rhein und in England genau so zu finden wie etwa in Gallien und Italien. Sie werden, ihrer Menge entsprechend und als Zeugnisse einer Glanzzeit menschlicher Geschichte, der Gegenstand eines besonderen Interesses, das in allen Ländern seine eifrigen Diener findet. Als Beispiel für sie sei der Jesuit ALEXANDER WILTHEIM genannt, der im 17. Jahrhundert im Luxemburgischen fast alle Zweige der provinzial-römischen Archäologie pflegte, und dessen handschriftlicher, mit Ansichtsskizzen ausgestatteter Nachlaß heute eine Fundgrube ersten Ranges darstellt.

2. Dieser Nachlaß ist noch wesentlich umfangreicher als heute.

Denn dieser Stoff, der neben den Schriftquellen langsam einen Platz gewinnt und immer häufiger in der Literatur begegnet, ist noch in wesentlich größerem Umfang vorhanden als heute. Die Industrialisierung hat noch nicht begonnen, und die landwirtschaftliche Nutzung des damaligen Europas wird vielerorts recht extensiv betrieben. So erscheint der Bestand an Denkmälern verhältnismäßig unversehrt und verdichtet sich mancherorts, wie in der Bretagne oder der Lüneburger Heide, zu dem eindrucksvollen Bruchstück einer frühgeschichtlichen Kulturlandschaft. Natürlich haben die Bauten der Antike das ganze Mittelalter hindurch als Steinbruch gedient; aber auch sie sind noch in viel größerer Zahl vorhanden als in unseren Tagen. Zu diesem Stoff, der weder mühselig ausgegraben noch langwierig gesucht werden muß, gesellt sich, nicht minder bequem greifbar, das Material volkskundlicher Art. In den urtümlichen Zuständen des Landvolkes ist die Frühzeit bis in die Gegenwart hinein lebendig, und selbst der intime Bereich des geistigen Lebens, der den Angriffen kirchlicher Eiferer stets besonders ausgesetzt war, hat sich bis zu einem gewissen Grade erhalten.

In dieselben Jahrhunderte, welche durch die stetige Zunahme des Interesses an den frühgeschichtlichen Überresten gekennzeichnet sind, fällt nun aber auch ihr starker Verlust. Wohl verdichtet sich die Erkenntnis von der Bedeutung dieses Stoffes im Laufe der Zeit zu verschiedenen Maßnahmen, welche in den heutigen Gesetzen zum Denkmalschutz gipfeln. Doch erweisen sich wirtschaftliche Entwicklung und langsame Verstädterung des flachen Landes lange Zeit hindurch als die mächtigeren Faktoren. Neben ihnen darf auch nicht die Wirksamkeit der natürlichen Kräfte vergessen werden.

An den Bauten aus Stein zehrt der Spaltenfrost, und genau so wie sie

unterliegen auch die megalithischen Denkmale den Gesetzen der Mechanik. STUKELEY hat die Anlage von Stonehenge vor zwei Jahrhunderten noch in anderem Zustand gesehen als wir Heutigen; viele Großsteingräber sind „von selbst“ zusammen gestürzt. Der eine der beiden römischen Leuchttürme, welche den Hafen von Dover flankierten, fiel im 18. Jahrhundert in sich zusammen, obwohl er sich noch als ein recht stattliches Bauwerk darboten hatte.

Eine zuverlässige Übersicht über die Großsteingräber des Kreises Ülzen (Hannover), in dem heute noch 14 Bauten dieser Art liegen, weist für das Jahr 1846 nicht weniger als 129 vollständig erhaltene und mindestens 90 weitere in beschädigtem Zustande nach. In dem an Steinen armen Gebiet hat man gerne zu ihnen gegriffen, wenn es galt, Häuser zu fundieren und Wege zu verbessern. Aber auch anderwärts ist die megalithische Anlage eine beliebte Rohstoffquelle; steht sie doch heute zumeist nur noch in unvollständigem Zustande vor uns. Ein Teil der Barbarathermen in Trier, der erhalten war und sogar ein Bild von der ehemaligen Gestaltung ihrer Fassade bot, wurde 1610 abgetragen, um als Baumaterial für das Jesuitenkolleg zu dienen. Und in Bordeaux hat man noch 1677 einen fast vollständig erhaltenen römischen Tempel niedergelegt, weil er einer Verstärkung der Stadtbefestigung im Wege stand; dabei wußte diese Zeit, daß sie einen der prächtigsten Römerbauten auf französischem Boden vor sich hatte, und veranstaltete deshalb noch eine maßstäbliche Aufnahme von ihm.

Auch die Intensivierung des Anbaues hat viel vernichtet. Ursprünglich waren die künstlichen Aufwürfe geschont worden, und man hatte die römerzeitlichen Bauwürmer gemieden. Späterhin aber werden die letzteren abgebrochen und ihre Plätze zu Ackerland gemacht. Auch ebnet man größere Hügel, sowie Landwehren und Ringwälle ein, verwendet ihr Material als Dungerde, und führt über die kleineren Hügel den Pflug.

Die Mitteilung, daß um 1600 in Dalarne noch in Runen geschrieben wurde, betrifft offenbar nur einen vereinzelt Fall; aber zur Zeit des OLAUS MAGNUS um 1550 scheint man sich in Schweden noch vielerorts darauf verstanden zu haben, die von alters her in den Haushaltungen vorhandenen Runenkalender zu benutzen. Jedenfalls hat damals für die gelehrte Welt noch die Möglichkeit bestanden, das Lesen der Runen bei den ländlichen Hütern der Überlieferung zu erlernen. Auf gleiche Art war schon gegen Ausgang des 14. Jahrhunderts die Kenntnis der Ogham-Schrift in dem spätkeltischen Raum der Britischen Inseln festgehalten worden, und konnte dort J. MACPHERSON noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Denkmäler gälischer Dichtkunst aus dem Munde des Volkes unmittelbar entgegennehmen.

3. Doch regt zunächst nur das Besondere zum Nachdenken an.

An vielen Stellen unseres Erdteils, und nicht nur in seinen Randgebieten, war man also vor zwei bis drei Jahrhunderten dem Altertum noch verhältnismäßig nahe. Doch darf hierüber nicht vergessen werden, daß es für die Menschen jener Zeit ein Stück ihrer gewohnten Umwelt bildete und somit

nur sehr langsam zum Gegenstand der Aufmerksamkeit werden konnte. So versteht man, wenn zunächst nur das Besondere anregend wirkte, und von ihm aus die Verbindung zu den frühen Schriftquellen gesucht wurde.

In den Urnengräbern bestätigt sich die bei TACITUS erwähnte, der eigenen Vorstellungswelt aber fremde Sitte der Leichenverbrennung. Der im Jahre 1620 nahe bei Xanten am Niederrhein gefundene Grabstein des Marcus Caelius fällt nicht nur wegen seiner Größe und etlicher Einzelheiten auf, denn der hier inschriftlich begegnende Offizier der XVIII. Legion „*cecidit bello Variano*“, und illustriert damit ein Ereignis der deutschen Frühzeit, von dem die patriotische Dichtung bereits Besitz ergriffen hat.

Neben Beobachtungen dieser Art, welche die Aussage der Schriftquellen bestätigen, treten bald solche, die sie irgendwie erweitern. In den Fundamenten von Notre Dame kommt 1711 ein Relief zutage, das in Bild und Schrift ein bis dahin unbekanntes Element der einheimischen Götterwelt bietet. Unter der Bezeichnung Cernunnos zeigt es einen bärtigen, mit einem Hirschgeweih ausgestatteten Menschenkopf; die Anbringung je eines Torques an den beiden Ästen des Geweihes erhöht noch das Absonderliche der Darstellung, und man versteht es, besonders auch im Hinblick auf den Fundort, daß sie sehr bald auch außerhalb von Frankreich anregend wirkt. Eine erste Brücke vom alten Britannien nach dem Limes im Odenwald schlägt schon 1600 W. CAMDEN; findet er doch in der Sammlung römischer Inschriften des APPIAN einen „*Brittones Triputienses*“ als Stifter nennenden Weihstein, den er ganz richtig seiner Reihe von Fällen beifügt, in denen von Briten oder Britonen berichtet wird.

Wie hier plastische Darstellung und lateinische Inschrift ein Stück früher Vergangenheit vorführen, so ist das auch bei dem kleinen Fundgegenstand. Er entfaltet dieselbe anziehende Kraft des Gegenständlichen, des Objektes, das genau so als Gerät oder Schmuck verwendet worden ist, wie man es heute noch in die Hand nehmen oder anlegen kann. Indem aber lediglich ein Armband oder ein Dolch richtig bestimmt werden können, bleibt die Deutung doch eben in dem Bereich des Bekannten. Der Schildbuckel ist so wenig ein Begriff wie das Megalithgrab; der in der älteren Literatur öfters begegnende „Schreibgriffel des Childerich“ kommt nur dadurch zustande, daß das betreffende Fundstück noch nicht als „Zwiebelknopffibel“ hat bestimmt werden können.

4. Dem Streben nach seiner Nutzung stehen entgegen :

a) Bücherwissen und Wortgläubigkeit.

Dem Versuch, diesen schriftlosen Denkmälen eine eigene geschichtliche Note zu geben, steht eine ganze Reihe von Schwierigkeiten entgegen. Zunächst ist zu beachten, daß sich der greifbare Gegenstand einer Welt des Bücherwissens und der Wortgläubigkeit, der theologischen und philosophischen Abstraktion gegenüber sieht. Genau so wie das Beobachten im Gelände muß die kritische Betrachtung des Objektes erst mühsam erlernt werden. Es kann viel Zeit vergehen, bis eine bestimmte Erscheinung einem

Auge begegnet, das zu ihrer Aufnahme bereit ist, und es gehört weiter dazu, daß seine Beobachtung dann verarbeitet wird. Viel Zeit ist auch erforderlich, damit sich aus der Wiederholung einundderselben Erkenntnis eine Erfahrung ergibt. Man verfällt nämlich viel eher darauf, die Ansichten älterer Autoren abzuschreiben, anstatt eine persönliche Inaugenscheinnahme zur Grundlage zu nehmen. So kommen manche Ansätze nicht zur Entwicklung, und gehen viele Erkenntnisse wieder verloren. Auch ist der Kreis der zuverlässigen Beobachter noch viel zu klein, als daß sich eine Tradition der neuen Betrachtungsweisen herausbilden könnte. NIKOLAUS MARSCHALK, der schon um 1500 zu einer Gruppierung mecklenburgischer Gräberformen gelangt, steht nicht minder vereinzelt da wie etwa RYFF und AMERBACH, die gegen den Ausgang des 16. Jahrhunderts in dem Ruinengelände von Augusta Raurica bei Basel vortrefflich beobachteten, oder wie J. HADORPH, der in den 1680er Jahren darauf ausging, am Mälarsee mit dem Spaten in der Hand die wikingsische Stadt Birka zu suchen. In allen diesen Fällen hat sich eine spätere Zeit genötigt gesehen, die gleichen Beobachtungen noch einmal zu machen.

b) Das Fehlen des kritischen Denkens.

Sodann gilt es zu berücksichtigen, daß sich das kritische Denken noch einer tiefgehenden Neigung zur Phantasie gegenüber sieht, und daß ihm oftmals die exakten Unterlagen fehlen, mittels derer es sich durchsetzen könnte. Im Bereiche der Schriftquellen, in denen man die Frühgeschichte der europäischen Völker zu finden trachtet, klafft eine Lücke zwischen biblischer und griechisch-römischer Überlieferung. So kommen die Konstruktionen zustande, in denen Germanen und Kelten vom Gebirge Ararat hergeleitet und die Stammväter der mittelalterlichen Fürstengeschlechter unter den Nachkommen Japhets festgestellt werden; sie gipfeln in dem „Pseudo-Berosus“ von 1498, der den Dominikaner ANNIUS VON VITERBO zum Verfasser hat.

Ein Teil der stofflichen Altertümer läßt die Frage aufkommen, ob er von den im Alten Testament begegnenden Riesen herrühre. Dies gilt von den Großsteingräbern, deren Lasten für die Kraft von Menschen zu gewaltig erscheinen, ebenso aber auch von diluvialen Knochenfunden. Diese Frage der Riesen des Altertums wird oft verbunden mit der biblischen Nachricht von der Sintflut, und diese wiederum mit dem Nachweis von fossilen Meeresbewohnern in geologischen Aufschlüssen des Binnenlandes. Nach CONRING (1665) wurden die großen Steingräber vor der Sintflut erbaut, und SCHEUCHZER beweist (1731) mittels einer heute als Riesensalamander gedeuteten Versteinerung, daß eine ältere Menschheit der Sintflut zum Opfer gefallen ist. So versteht man es auch, daß in der Literatur dieser Zeit nicht selten steinerne Artefakte neben Abbildungen von Fossilien begegnen.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß ein so guter Naturbeobachter wie der Engländer MARTIN LISTER (1638-1711) auf dem Standpunkt vom anorganischen Ursprung der Versteinerungen verharrte; man versteht es also, daß die Vorstellung vom selbständigen Wachsen der Töpfe im Erdboden eifrige Verfechter gehabt hat, und der Glaube an die Entstehung von Steinbeilen

durch den in die Erde einfahrenden Blitz noch im 18. Jahrhundert bekämpft werden mußte. Diese „Donnerkeile“ haben genau so ihre eigene Literatur wie die „ollae naturales“, welche in den leichten Sandböden Ostdeutschlands und Polens von Wasser und Wind freigelegt werden.

Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts sieht man sich als berechtigt an, die Lücken im Stoff aus der eigenen Vorstellung heraus schließen zu dürfen. Zunächst war man daran gegangen, die historischen Gestalten der Frühzeit darzustellen; KLÜWER bringt ein Münzbild des Arminius (1616), und STUKELEY das Portrait eines keltischen Großen (1740). Im Zusammenhang mit den Versuchen, das religiöse Leben des heidnischen Altertums zu erläutern, werden germanische und slawische Götter in Kupfern oder kleinen Figuren dargestellt, und finden sogar den Weg in die archäologische Enzyklopädie des Altertums von MONTFAUCON (1722), werden ferner die Irmensul und der heilige Hain der alten Litauer im Bilde vorgeführt. Eine Zeit, welche dies alles als Ergebnis der Phantasie entlarvte, hielt sich für befugt, es als Fälschung zu bezeichnen; tatsächlich aber hat der Mehrzahl der an diesen Arbeiten Beteiligten die Absicht, täuschen zu wollen, fern gelegen. Von der gleichen Basis aus wurden in Deutschland der Osning in Teutoburger Wald umgetauft und die hinter Homburg gelegene Höhe als Taunus bezeichnet, insofern man hier wie dort einen in den Annalen des TACITUS begegnenden Gebirgszug erkennen wollte. Die Umbenennung der beiden Berge Huhwald und Schleifberg nahe bei Bautzen (Lausitz) in Bieleboh und Czorneboh ist gar erst unter dem Einfluß der Romantik erfolgt.

Diese neuen Namen haben sich so eingebürgert, daß ihre wahre Natur von der Allgemeinheit heute vergessen ist. Man wird aber diesen jetzigen Zustand auch da beibehalten, wo sich, wie in dem Beispiel des Taunus, inzwischen ergab, daß das Altertum mit der betreffenden Bezeichnung offenbar eine ganz andere Höhe im Sinne gehabt hat. Auch diese Erzeugnisse der Kombination und Phantasie verwischen das ursprüngliche Bild, und so bedürfen sie der kritischen Aufhellung durch die späteren Generationen. Sie sind langlebig, und zum Teil setzen sie den Versuchen, ihre tatsächliche Herkunft zu ermitteln, besondere Schwierigkeiten entgegen. Ein bei Sondershausen (Thüringen) gefundenes menschengestaltiges Bildwerk schien einst dazu berufen, einen frühgeschichtlichen Götterhimmel zu beleben, und hat unter dem Namen „Püsterich“ eine besondere Rolle in der Literatur gespielt. Die früh aufgetretenen Zweifel an dieser Deutung fanden aber erst in unseren Tagen ihre Bestätigung, als man in dem Gegenstand eine physikalische Spielerei des späteren Mittelalters erkannte.

c) Das Fehlen der Erinnerung an die Frühzeit.

Auch solche Ortsbezeichnungen wie Römerstraße oder Römerschanze sind, wenigstens auf deutschem Boden, erst aus der Vorstellungswelt der Gelehrten in den Mund des Landvolkes gekommen. Denn dieses hat in Mitteleuropa keine Erinnerung an die Römerzeit bewahrt, und ebenso fehlt ihm eine solche an die eigene frühgeschichtliche Vergangenheit. Damit

aber vermißt der kritische Betrachter des Fundstoffes denjenigen Anknüpfungspunkt, der ihm seine Deutung irgendwie erleichtern würde. Infolge des Mangels irgendeiner Überlieferung müssen die archäologischen Befunde, Bauten wie Gegenstände, ganz aus sich selbst heraus erklärt werden. Auch unter diesem Gesichtswinkel bedarf es also einer besonders langen Zeit und Mühe, um die Sachaltertümer zu einer geschichtlichen Aussage zu bringen.

Gewiß knüpfen sich an manche Fundorte Sagen, und weisen dem suchenden Auge den Weg. Aber selbst wenn eine Ausgrabung die Sage von dem König bestätigt, der in dreifachem Sarge in einem Hügel begraben sei, dann ist damit für die historische Einordnung eines derartigen Befundes doch noch nichts gewonnen. Eine Grenze im alten Hessen verläuft „inde in antiqua sepulcra“, wie ihre von der Wende des 8. Jahrhunderts stammende Beschreibung sagt. In einer mecklenburgischen Urkunde von 1174 werden „antiquorum sepulcra“ ebenfalls als topographisches Merkmal genannt. Ebenso neutral sind die Bezeichnungen „alte Stadt“ oder „Schloß“ für einen Platz mit römischerzeitlichen Bautrümmern. Der Ausdruck „Burgwall“ ist in Schlesien bereits für 1362 belegt. Nicht minder früh setzt man sich aber von diesen Stätten der Alten ab. Im Paderborner Kapitular von 780 werden die „cimiteria ecclesiae“ von den „tumulis paganorum“ geschieden. Die Bezeichnung „Heidengraben“ für eine frühgeschichtliche Wehranlage kommt öfters vor, und der monumentale Rest eines römischerzeitlichen Grabdenkmals im Bereich des ehemaligen Carnuntum (an der Donau unterhalb von Wien) ist unter dem Namen „Heidentor“ bekannt. Mehr auf französischem Boden als bei uns wird der Teufel zu den Denkmälern in Beziehung gebracht; etliche große Grabhügel bei Bernburg (Anhalt) haben etwas Unerfreuliches an sich, und so nennt man sie die Balberge. Am weitesten verbreitet ist offenbar die Deutung der Monumente als Werk der Riesen, welche sich in Skandinavien ebenso findet wie in Frankreich, im Gebiet der Slawen wie in Mitteleuropa und in England. Die Anlage von Stonehenge wird schon um 1200 „Chorea gigantum“ genannt; aber die Riesen haben nicht nur Steindenkmale aufgetürmt, sondern auch Schanzen errichtet und im Odenwald aus Syenit eine Säule kunstgerecht gefertigt. Von den Hünen rühren die vielen Erdhügel und Großsteingräber im Norddeutschen Tieflande her, sowie manches Erdwerk; im oberdeutschen Gebiet, wo die Bezeichnung „Heunengrab“ im Mittelalter recht früh und oft belegt ist, bezeichnet man römische Ruinen auch als „Heunehaus“.

Eine konkrete Erinnerung an die Frühzeit ist mit den Funden nicht verknüpft, und so werden sie auch gerne als Zeugnis stattgehabter Kämpfe gedeutet. In den Körpergräbern liegen die Gefallenen, und die megalithischen Denkmale sind zum Gedächtnis des Sieges errichtet. Diese Kombination liegt dann besonders nahe, wenn in dem betreffenden Fundgebiet ohnehin ein Schlachtfeld zu erwarten ist. Und so findet man denn die Zeugnisse des Kampfes zwischen Hermunduren und Chatten im Jahre 59 n. Chr. da und dort in Thüringen, wie solche der Schlacht auf der Bråvallaheide in Schweden; der Rest eines großen Steinkistengrabes im Sundgau wird für den einen zum Denkmal des Erfolges, den Ariovist über die Gallier errungen hat,

während er nach anderer Lesart von den Galliern herrührt, die so den Sieg Caesars über die Germanen feierten.

Zu der Wortgläubigkeit wie dem unkritischen Denken gesellt sich also die Unmöglichkeit, eine Rückerinnerung an die frühgeschichtliche Zeit und damit eine Basis zu finden. Wohl empfindet man den Fundstoff als eine Bereicherung. Aber der Gedanke, mit ihm ein selbständiges Kapitel Geschichte zu schreiben, könnte doch nicht verwirklicht werden, wenn er überhaupt auftauchen sollte. Ja, die Beschäftigung mit diesem Stoff bewirkt zunächst vielfach nur eine Komplizierung.

5. Die Aussagekraft der Funde deutet sich durch die Urnengräber an.

Genau so wie heute besagt der vereinzelte Fund noch nichts, mag er auch gut beobachtet und besonders ausgestattet sein. Die zuverlässige Feststellung eines ganz bestimmten Sachverhaltes bedarf vielmehr der fortgesetzten Wiederholung; erst dann, wenn sich der Stoff zu Gruppen von einheitlicher Art zusammenschließt, regt er mehr als vordem zu einer historischen Deutung an. Viele Jahrzehnte des Sammelns von Beobachtungen sind nötig, damit eine erste Abgrenzung von Fundprovinzen möglich wird. Man stelle sich einmal die ganze Vielgestaltigkeit der uns Heutigen bekannten, in langer Arbeit zusammengekommenen prähistorisch-archäologischen Welt vor, und man wird verstehen, wie der kleine und zufällige, bis um das Jahr 1800 etwa bekannt gewordene Ausschnitt aus ihr auf den damaligen Betrachter wirken mußte. Dieses Material hat insofern nicht verwirrend gewirkt, als man eine selbständige geschichtliche Aussage von ihm auch nicht verlangte; aber es blieb ihm im wesentlichen noch versagt, konstruktiv zur Geltung zu kommen.

Bezeichnenderweise verhelfen insbesondere die zufälligen Funde von Kleinaltertümern einmaliger Art nicht zu einer Methode, mit der man diesen Stoff meistert. Schon 1653 wird in Tournay ein Grab mit wahrhaft fürstlicher Ausstattung angeschnitten, und die Inschrift auf dem zu ihr gehörenden goldenen Siegelring weist es dem Frankenkönig Childerich zu. Gegen den Ausgang des gleichen Jahrhunderts kommt in Somersetshire ein in Gold und Zellenschmelz gearbeitetes Schmuckstück zutage, dessen Inschrift den König Alfred als Auftraggeber nennt, und das damit für den archäologischen Formenvergleich einen nicht minder wichtigen Festpunkt bietet. Hier wie dort aber handelt es sich um besondere Vorkommnisse, und ebensolche liegen beispielsweise in den zwei Goldhörnern von Gallehus bei Tondern (Jütland) vor, die 1639 und 1734 gefunden werden, wie auch in dem Grabhügel von Kivik in Schonen, dessen noch heute einzigartige Zeichnungen seit 1748 bekannt sind. Funde wie diese, die sich aus der Masse des Stoffes herausheben, vermögen nicht auf den in ihnen schlummernden Quellenwert aufmerksam zu machen. Auch Stonehenge ist ohne Parallele und mahnt uns Heutige, die selbständige Gedankenwelt des schöpferischen Individuums in Rechnung zu setzen. Gerade deshalb aber hat dieses Bauwerk seinen Erklärern die gleichen Schwierigkeiten bereitet, wie etwa die Bilder in Kivik und auf den Goldhörnern denen, die sich im Verlaufe der Jahrhunderte mit ihnen befaßten.

Es bedarf keiner besonderen Erklärung, wenn die Funde römischer Inschriften schon früh im Zusammenhang behandelt werden. Aus der ersten, von C. PEUTINGER veranstalteten Sammlung (1505), welche 22 Augsburger Stücke enthält, wird in der kurzen Spanne eines Jahrhunderts das mit seinen 24 Indices geradezu modern anmutende zweibändige Corpus des JAN GRUTER von 1602/03, „*Inscriptiones antiquae totius orbis Romani*“. Auch die Runendenkmäler fügen sich bald zu einer besonderen Gruppe zusammen, die eines zusammenhängenden Studiums wert erscheint, und dasselbe gilt auf den Britischen Inseln von den Ogham-Inschriften. Der bereits genannte LLWYD notiert schon 1707 eine solche aus der irischen Grafschaft Kerry. Diesen Stoffgruppen, welche mehr wegen ihrer schriftlichen Aussage als um ihres sonstigen archäologischen Gehaltes willen studiert werden, schließen sich auf französischem Boden die Münzen der Kelten und des Frankenreiches an. Bei ihnen liegt der Schwerpunkt des numismatischen Werkes von PETAN (1610), und für BOUTEROUE ist es selbstverständlich, seine Darstellung der französischen Münzgeschichte (1666) mit den keltischen Prägungen zu beginnen.

Zum Unterschiede hiervon fügt sich nicht einmal eine so relativ einheitliche und bequem greifbare Fundgruppe wie diejenige der megalithischen Denkmale zu einem geschlossenen, von den Hügel- und Flachgräbern zu scheidenden Kreise zusammen. Infolge ihrer Vielgestaltigkeit im einzelnen, der Veränderungen ihrer ursprünglichen Erscheinungsform und des Fehlens einer größeren Menge von zuverlässigen Beobachtungen ringt sich nur sehr langsam die Erkenntnis durch, daß in vielen Gebieten die Großsteingräber überhaupt fehlen. Obwohl die frühgeschichtliche Archäologie schon um die Wende zum 18. Jahrhundert von der regionalen Betrachtungsweise zur zwischenstaatlichen Zusammenarbeit übergeht, KEYSLER und andere die Ergebnisse aus fremden Ländern heranziehen, gelangt man auch nicht zu einer klaren Typologie der megalithischen Erscheinungen und zu der Feststellung der Grenzen ihres Vorkommens. Es bleibt hier bei den schwachen Ansätzen, welche O. WORM hinsichtlich des dänischen Stoffes (1643) und der jüngere BECKMANN in seiner Geschichte der Kur und Mark Brandenburg von 1752/54 bieten.

In diesem Zusammenhang muß auch betont werden, daß man auf lange Zeit hinaus noch nicht die Möglichkeit hat, die Denkmale der provincial-römischen Gesittung von den nicht-römischen zu trennen. Selbst bei den Bauten aus Stein herrscht Unklarheit, wie denn z. B. von dem Architekten des Königs Jakob I. von England die Anlage von Stonehenge als römischer Tempel gedeutet wird (1620). Natürlich findet diese Zuweisung auch in der Überlegenheit der antiken Zivilisation über diejenige der Nachbarn ihre Rechtfertigung, einem Gesichtspunkte, der dann in dem Bereiche der Kleinaltertümer nur zu leicht dazu führt, jedes einigermaßen beachtenswerte Fundstück den Römern zuzuschreiben. Mit dem skulptierten Stein von Pfalzfeld ist man in Deutschland genau so verfahren wie, ebenfalls im 18. Jahrhundert in Frankreich, mit einem Depot von sieben bronzenen Schwertern; hier wie dort setzte man sich für die römische Herkunft ein, und erst im 19. Jahrhundert wird mit den Plangrabungen in den Limeskastellen wie auch anderen

Wohnplätzen, und ferner mit der Gewinnung geschlossener Grabinventare, eine Grundlage für die Abgrenzung der provinzialen Erzeugnisse geschaffen.

Nur ein archäologisches Gebiet hebt sich im Laufe dieser Zeit immer deutlicher heraus, wird selbständig behandelt und zeitigt eine eigene Literatur. Es ist durch Urnengräber gekennzeichnet, und erstreckt sich von Westfalen wie auch Hessen bis nach Ostpreußen, und von der Niederelbe bis nach Schlesien. Den frühen Funden solcher Art aus der Mitte des 16. Jahrhunderts reihen sich ständig neue an, und mit dem Ende des 17. Jahrhunderts setzen die Schriften über sie ein. Im Vergleich mit ihrem Aufwand erscheint uns Heutigen ihr Ergebnis verhältnismäßig gering, wie wir diesen Stoff jetzt auch auf viele Jahrhunderte und etliche Kulturkreise verteilen. Damals aber wirkte er durch seine relative Einheitlichkeit und auch durch seine Menge. Hier stieg nun wirklich eine neue Welt aus der Erde empor, die nach einer Deutung verlangte. Sie konnte von ihren zahlreichen Bearbeitern mit den Angaben des TACITUS und weiterer Schriftquellen in Einklang gebracht werden; darüber hinaus zeigte sie eine Fülle archäologischer Einzelheiten, und regte zum Vergleich des Stoffes aus den verschiedenen Gebieten und Fundverhältnissen an. Sodann aber bot sie sich als Basis für die Beurteilung des anders gearteten Materials, der Steinbeile und Bronzefunde, der Körperbestattungen und Großsteingräber.

6. Auf diesen Fundstoff werden angewendet

a) Völkerkundlicher Vergleich und erdachter Urzustand.

Auf diesen Fundstoff wurden nun in zunehmendem Maße Erkenntnisse angewendet und Überlegungen verschiedenster Art bezogen. Die Literatur über ihn spiegelte die langsame Ausweitung des menschlichen Geistes; und zeichnete auch die verschiedenen Bewertungen ab, welchen die Vergangenheit unterworfen war. Dieser Stoff, der von sich aus zunächst nur die Schriftquellen bestätigte und ergänzte, fiel damit unter eine derart vielseitige Beleuchtung, daß seine historische Aussagekraft langsam zutage trat. So gewann die Beschäftigung mit ihm im Laufe der Zeit an Boden, und das Wissen um ihn war nicht mehr auf den Kreis der speziellen Interessenten beschränkt.

Die Entdeckung der überseeischen Welt führt zu der Beobachtung urtümlicher Kulturzustände. Man findet hier diejenigen Steingeräte in Gebrauch, welche in Europa zu den Zeugnissen einer fernen Vergangenheit gehören, und sieht damit eine frühe Form menschlicher Gesittung noch am Leben. Vom Beginn des 18. Jahrhunderts an begegnet die Steinzeit der nordamerikanischen Indianer in der archäologischen Literatur. Die Berichte über sie bestätigen nicht nur die Erklärung der europäischen Fundstücke als Kunstprodukte, sondern regen darüber hinaus zum Vergleich der dortigen religiösen Vorstellungen, der Sitten und Einrichtungen mit den Aussagen der Antike über die entsprechenden Verhältnisse bei ihren Angrenzern an. Die Völker, die vor der Einführung des Eisens in Frankreich und Deutschland wohnten, erscheinen danach auf der Stufe der „Wilden“ der Gegenwart. Die

weite Verbreitung, welche DEFOE's Robinson Crusoe von 1719 an erfährt, ist zusammen mit der Fülle der Robinsonaden ein beredtes Zeugnis damaliger Aufgeschlossenheit für die Idee der menschlichen Entwicklung aus rohem Naturzustande zu Bildung und Zivilisation.

b) Die antike Vorstellung von den drei Perioden.

Die Vorstellung eines langsamen Aufstieges der Menschheit findet in den Anschauungen der Antike von den verschiedenen Stufen dieses Werdeganges feste Ansatzpunkte. Zwar unterscheiden sich die Systeme von HESIOD und LUKREZ insofern, als das erstere in Richtung einer Entartung verläuft und das letztere in derjenigen einer positiven Entwicklung; aber beiden gemeinsam ist doch der Wandel von der Bronze- zur Eisenzeit. Vor die erstere stellt LUKREZ eine solche, in der man Stein und Holz als Werkstoffe verwendete. Neben den Äußerungen dieser beiden gibt es noch andere Hinweise auf diejenigen Vorstellungen, welche die Antike von den frühen Zuständen hat; für den weit gereisten PAUSANIAS ist die Zeit der Heroen eine solche ausschließlich bronzener Waffen.

Dieses Bild der Abfolge dreier Stufen, und zwar zumindest solcher des menschlichen Werkstoffes, wird nun aus dem Studium der antiken Literatur neu gewonnen, und, von der Wende zum 18. Jahrhundert an, auf den Fundstoff übertragen. Obwohl die Zahl der geschlossenen Grabinventare noch recht gering ist, besonders auch die Erzeugnisse einer Bronzezeit sehr zurücktreten und das in vielen Funden beobachtete Nebeneinander von Bronze- und Eisengeräten das Bild verwischt, scheint das Material die Anwendung dieses Einteilungsprinzips zu erlauben. Zwar wird von manchen die Selbständigkeit einer Bronzezeit bestritten und anderseits auch von einer Kupferzeit gesprochen, doch gewinnt die Vorstellung langsam an Boden, daß dieses Dreiperiodensystem tatsächlich die Entwicklung der europäischen Menschheit veranschaulicht.

So wenig nun der völkerkundliche Vergleich eine Umschreibung der Steinzeit fördert, so wenig wird mit der Anwendung der antiken Stufenfolge eine scharfe Abgrenzung von stein-, bronze- und eisenzeitlichen Materialien gewonnen. Noch liegt eine genügende Anzahl von Beobachtungen, welche die Feststellung von Leitformen der Geräte und des Bestattungsbrauches für die einzelnen Epochen ermöglichen würden, nicht vor. Sodann verhilft diese erste Tiefengliederung des Stoffes auch nicht dazu, den wirklichen Umfang der frühgeschichtlichen Zeit zu erkennen. Man setzt den Übergang zur Eisenzeit in das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung, und zwar auf Grund von Schlußfolgerungen, die an sich richtig sind, aber von falschen Voraussetzungen ausgehen; die kritische Betrachtung der Funde ist noch ebenso wenig entwickelt wie diejenige etwa des TACITUS. Irgendwelche anderen Ziffern werden ganz selten genannt; solche für den Beginn der Bronzezeit sucht man vergebens. Eine klare Vorstellung davon, daß man vermittels der Dreistufenfolge die Zeit vor dem Einsetzen der Schriftquellen selbständig erschließen kann, ist hier noch nicht zu erwarten.

c) Völkertafel und Standesgliederung nach den Schriftquellen.

Weniger ergiebig als der völkerekundliche Vergleich und die antike Theorie ist der Versuch, den Fundstoff bestimmten Völkern oder Ständen der Frühzeit zuzuschreiben. Da er noch ganz denjenigen Jahrhunderten zugeschrieben wird, welche durch die frühen Schriftquellen erhellt werden, so liegt es nahe, ihn mit derjenigen ethnischen Einheit zu verknüpfen, die für den betreffenden Raum in Betracht kommt. Demgemäß sind für J. OESTERLING die Urnengräber und Steingeräte in Hessen ein Nachlaß der Chatten (1714), und für L. D. HERMANN die entsprechenden Materialien Niederschlesiens ein solcher der Lygier und Quaden (1711). KEYSLER schreibt (1720) die nordischen Megalithbauten den Germanen zu; Dänen oder Angelsachsen hätten sie dann späterhin auch in England errichtet. Dieser Gedanke, eine Grabform mit einem Volk wandern zu lassen, führt zu der Überlegung, ob einer auf Grund der Schriftquellen nachweisbaren ethnischen Abfolge eine solche des Fundstoffes entspreche. Schon der bereits genannte N. MARSCHALK sieht sich vor sie gestellt, insofern er in seiner mecklenburgischen Geschichte mit den germanischen Herulern und den zu den Slawen gehörenden Obotriten rechnen muß. Er teilt die Megalithgräber den ersteren, die Grabhügel den letzteren zu. Die Frage, was als slawisch und was als germanisch anzusprechen sei, beschäftigt die Archäologie in den Gebieten östlich von Saale und Elbe auch weiterhin. Auf englischem Boden kompliziert sich das entsprechende Problem für J. DOUGLAS (1793) insofern, als hier die Zahl der in Betracht kommenden Nationalitäten wie auch der Grabformen größer ist; Kelten und Briten, Römer, Sachsen und Dänen versucht er gegeneinander abzugrenzen. Die Aussonderung des römischerzeitlichen Stoffes macht ihm keine Schwierigkeiten, und eine andere Fundgruppe wird mit einleuchtenden Gründen den Sachsen zugeschrieben; aber bei dem Streben, die großen Erdhügel, die Steinbauten und anderes auf die noch verbleibenden Nationalitäten zu verteilen, kommen sowohl der Mangel an Stoff wie das Fehlen einer archäologisch begründeten Abfolge zur Geltung, denn das Dreiperiodensystem läßt sich hier noch nicht anwenden, und ein Teil der megalithischen Anlagen wird mit der Einwanderung der Dänen (Wikinger) in Zusammenhang gebracht.

In den einfachen Urnengräbern, welche er außer den Großsteingräbern und den Erdhügeln noch feststellt, findet MARSCHALK die Untertanen. Zu dieser Scheidung des Stoffes in solchen der Herren und der Hintersassen sieht man sich in dem norddeutsch-südsandinavischen Raum besonders angeregt; hier begegnet ja dem Beobachter früher und häufiger als anderswärts die einfache Brandbestattung unter ebener Erde, und so sind hier die Unterschiede in dem Aufwand, den die einzelnen Grabformen verlangen, besonders groß. Erst mit der Wende zum 19. Jahrhundert wird dem Verlangen nach Feststellung einer gesellschaftlichen Gliederung diese Basis genommen, insofern sich da die Erkenntnis festigt, daß in der Verschiedenheit der Grabformen in erster Linie das religiöse Leben der einzelnen Zeitabschnitte seinen Ausdruck findet.

d) Die verschiedenen Bewertungen der Vergangenheit.

Gemeinsam ist diesen verschiedenen Versuchen der Deutung des Fundstoffes, daß sie die Methode seiner Betrachtung nicht fördern. Dasselbe gilt von denjenigen Bewertungen, welchen die Vergangenheit in den verschiedenen Perioden des Geisteslebens unterliegt. Sie entspringen nicht dem archäologischen Material; indem sie aber die Frühzeit mit einbeziehen, regen sie zur Auseinandersetzung mit ihrem Stoff und zu seiner Vermehrung an.

Nur selten werden die Germanen als Wilde bezeichnet, welche erst von den Römern an mildere Sitten gewöhnt werden müssen. Dieselben Töpfe, welche den einen begeistern, erscheinen dem anderen Betrachter als Beweis für Roheit und Unkultur. Diesem letzteren Werturteil des Niedersachsen H. NÜNNINGH (1714) steht dasjenige MONTFAUCON's (1719) zur Seite, daß die Germanen nach Ausweis der Funde noch in primitiven Zuständen verharrten, als die Gallier schon unter den Einfluß der antiken Gesittung gekommen waren.

Häufiger aber bekundet man die innere Verbundenheit mit der Vergangenheit. Ein patriotisch gerichteter Humanismus ist der Nährboden sowohl der Arminiusdichtung wie auch eines Bürgerstolzes, der in Augsburg und Basel den Städtegründern Denkmale errichtet, der Ladenburgs Bedeutung als ältester Stadt in Germanien in einer eigenen Schrift betont. KLÜWER schreibt seine historische Geographie des alten Germanien (1616) mit unverkennbarer Wärme für den Gegenstand, und die „Schutzschriften für die alten Deutschen und Nordischen Völker“, welche G. SCHÜTZE (ab 1746) verfaßt, sollen der gerechten Beurteilung der eigenen Vorfahren dienen. Etliche Ausgaben der Germania des TACITUS gehen unter dem Titel „Germanorum laus“, und E. v. HERTZBERG schreibt (1780) eine „Abhandlung, worin man die Ursachen der Überlegenheit der Deutschen über die Römer zu entwickeln und zu beweisen sucht“.

Eine Übersteigerung des patriotischen Geschichtsbildes kommt in Schweden zustande, wo mit der Heroisierung der Frühzeit die Großmacht der Gegenwart ihren Adelsbrief erhält. Wenn hier auf einem um 1560 gewebten Bildteppich der erste Schwedenkönig namens Sven sich selbst als Sohn des Magog, somit als ein Enkel des Noah, bezeichnet, so ist dies eine Ableitung im Rahmen des Üblichen; dasselbe gilt von der in der schwedischen Geschichte des JOHANNES MAGNUS (1554) begegnenden Vorstellung, daß ein Bruder des Sven namens Ubbe um das Jahr 246 nach der Sintflut die Stadt Upsala erbaut habe. Hier wird aber auch festgestellt, daß die Goten lange vor Griechen und Römern ihre eigene Schrift besessen hätten, und OLAUS MAGNUS behauptet (1555) nicht nur, daß Schweden die Heimat der germanischen Völker sei, sondern auch, daß die schwedische Geschichte viel früher beginne als diejenige der Dänen. Gustav II. Adolf tritt in einem Turnier anläßlich seiner Krönung (1617) als der sagenhafte König Beric der Goten auf, und die Herolde zeigen an, er werde die Ansicht von der Herkunft der Goten aus Schweden verteidigen. Im Jahre 1626 erklärt OLE WORM sein Heimatland Dänemark zum Ursprungsgebiet von Runen und Runenforschung; auch

nennt er es stolz und laut das Gebiet bester Bewahrung des germanischen Altertums überhaupt. Diese These löst den Befehl des schwedischen Königs aus (1628), sie zu widerlegen und das höhere Alter des schwedischen Volkes nachzuweisen; zu diesem Zweck geht man an die Sammlung der Runendenkmäler des Landes. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erreicht Schweden einen Höhepunkt politischer Macht; damit wird das Verlangen nach einer entsprechend alten Geschichte und Kultur besonders lebendig. Die Runen für sich allein genügen hier nicht mehr, und ebenso wenig, daß der Codex argenteus 1648 von Prag nach Schweden gebracht worden ist; stellt sich doch gerade jetzt heraus, daß das ulfanische Alphabet nicht zu den Runenalphabeten gehört. So wachsen sich die älteren Vorstellungen zu dem dreibändigen Werk des OLAF RUDBEC aus: „Atlantis sive Manheim“ (1675-98); Schweden ist hier das Atlantis des PLATO, von welchem die europäischen Völker ihren Ausgang nehmen. Den Zweifel an diesem Phantasiegemälde erstickt das autoritäre System, und wenn auch mit dem Sturz der Alleinherrschaft der Glaube daran erschüttert wird, so hält sich der tief in das Volk eingedrungene „Rudbeckianismus“ doch noch einige Zeit.

Entsprechend der herrschenden Stellung, welche das religiös gerichtete Denken bis zur Aufklärung in Leben und Wissenschaft einnimmt, wird die Frühzeit der Völker auch unter seinen Werturteilen gesehen. Zahlreiche Angaben der Schriftsteller regen zur Auseinandersetzung an, Leichenverbrennung und Menschenopfer, die Vielheit der Götter und die Verehrung von Gestirnen. Darüber hinaus sieht eine entsprechend orientierte Phantasie in dem greifbaren Stoff gerne allerlei Zeugnisse des Kultes; das absonderliche Gerät ist ein Opferinstrument und das steinerne Messer ein „Würgedolch“, die Plastik von Wildberg (Württemberg) das Abbild eines Druiden. Solche nichtchristlichen Tatbestände können abstoßend wirken, während das Gefühl der Verbundenheit mit den eigenen Ahnen vermittelnd tätig ist. Das Geheimnisvolle der alten Priestermacht zieht an, und so wächst eine eigene Literatur über das Druidentum heran; insbesondere aber betätigt sich die Phantasie auf dem Gebiete der Götterbilder.

Der orthodoxen Anschauung ist es unverständlich, daß es eine von der eigenen abweichende religiöse Welt gibt. Hier wird das „greuliche Heidentum“ grell gemalt, werden die „superstitiösen“ Bräuche in abschreckenden Bildern dargestellt. Doch findet sich dieses schroffe Urteil seltener als die Vorstellung, daß in dem Heidentum ein urchristlicher, durch spätere Wucherungen überdeckter Kern zu finden sei. Dieses Streben, die frühgeschichtlichen Religionen als ein verdorbenes Christentum zu deuten, begegnet in Deutschland wie in Westeuropa. Die Dreiheit der „germanischen Obergötzen“ Thor, Odin und Freya wird der Dreifaltigkeit gleichgestellt, die Übereinstimmung der „druidischen Grundsätze“ mit denen der „Patriarchen“ gezeigt. Nur wenigen Bearbeitern dieses Stoffes gelingt es, weder zu eifern noch zu beschönigen. Gerade deshalb aber fällt ihre ruhige Sachlichkeit auf und der Versuch, die alten Vorstellungen aus ihrer Zeit heraus zu verstehen.

Diese Fragen zeitigen eine eigene Literatur; stärker noch als der archäologische Stoff führen gerade sie zu einer zwischenstaatlichen Zusammenarbeit.

Das Interesse an den Druiden ist in Skandinavien genau so rege wie in Frankreich, das als Opferaltar gedeutete Großsteingrab ebenso ein internationaler Begriff wie der sogenannte Sonnentempel Stonehenge.

7. Der Anteil der verschiedenen Nationen an dieser Arbeit.

An dieser Fühlungnahme mit dem Stoff sind die einzelnen Nationen sehr verschieden beteiligt, sowohl nach der Richtung der Interessen wie nach dem Umfang ihrer Arbeit. In Schweden und Dänemark steht die Erforschung der Runendenkmäler im Vordergrund; die *Monumenta danica* (1643) des OLE WORM bleiben als groß angelegte Darstellung des gesamten archäologischen Materials eine vereinzeltere Erscheinung, und es kommt auch nicht zur Entstehung einer Literatur, welche die Menge der dortigen Großsteingräber, Grabhügel und sonstigen Funde spiegeln würde. In Frankreich und auf den Britischen Inseln erkennt man den tatsächlichen Umfang des megalithischen Stoffgebietes offenbar noch nicht. Als ein eigenes Arbeitsgebiet deutet sich hier neben dem keltischen Altertum und der angelsächsischen Zeit dasjenige der römischen Herrschaft an; schon 1732 bietet JOHN HORSLEY in seiner „*Britannia Romana*“ ein Handbuch der provinziellen Altertümer des Landes. Zwar berücksichtigt das aus 15 Bänden bestehende Sammelwerk des BERNARD DE MONTFAUCON (*L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, 1719-24) auch die Randvölker der Antike, doch ist das hier für Mittel-, Nord- und Westeuropa sprechende Material nur zufällig zusammengekommen, und läßt auch kein selbständiges Urteil erkennen.

Zum Unterschied von diesen Ländern ist in etlichen Teilen Deutschlands das Interesse am deutschen und nordischen Altertum wesentlich lebendiger. Offenbar ergibt sich dies nicht nur aus dem archäologischen Stoff, der namentlich in den Urnengräbern begegnet, sondern auch aus der Erkenntnis heraus, daß die Deutschen zusammen mit anderen Völkern unmittelbare Nachfahren der einst hier ansässigen Germanen sind; diese letzteren stehen somit am Eingang in die deutsche Geschichte und beeinflussen mit dem Sieg über Varus und mit der Völkerwanderung den Gang der Folgezeit in großen Teilen Europas. In Frankreich und England hingegen, wo mit der Römerzeit die Geschichte des Keltentums im wesentlichen beendet ist, dann mit Franken und Normannen das derzeitige Staatswesen einsetzt, fehlt eine entsprechend einheitliche, bei den Bodenfunden beginnende Linie; hier ist es eine große Frage, welche der verschiedenen Phasen das Antlitz der Gegenwart entscheidend bestimmt.

Der Schwerpunkt der deutschen Arbeit liegt unverkennbar an der unteren Elbe und im benachbarten Schleswig-Holstein. MAJOR und ARNKIEL, der jüngere RHODE und KEYSLER schreiben hier in der kurzen Zeitspanne zwischen 1690 und 1720 jene Werke, welche, von dem Material dieses Raumes ausgehend, das Gesamtgebiet der germanischen Frühzeit umspannen, ein Bild des bis dahin Erreichten geben und der Einzelforschung auf ein Jahrhundert hinaus die Richtung weisen. Wenige Jahrzehnte nach ihnen wirkt dann in Altona der Verfasser der „*Schutzschriften*“, G. SCHÜTZE, der Lehrer GERSTEN-

BERG's. Gegen den Ausgang des 18. Jahrhunderts hat die Literatur über das germanische und deutsche Altertum bereits einen solchen Umfang angenommen, daß eine bibliographische Übersicht über sie notwendig wird; B. F. HUMMEL bietet sie in seiner „Bibliothek der deutschen Alterthümer, systematisch geordnet und mit Anmerkungen versehen“ (1787), die von dem römischen Nachlaß am Fuß der Alpen bis zu den Lappen, von den Schriftquellen bis zu den frühesten christlichen Kirchen als dem jüngsten archäologischen Stoff reicht.

Diese vielgestaltige deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts zeigt manche Wiederholungen, und auf die genannten Darstellungen aus der Zeit um 1700 folgen, mit Ausnahme derjenigen ECCARD's von 1750, keine weiteren von entsprechender Bedeutung; auch außerhalb Deutschlands scheint die Verarbeitung des Fundstoffes in dieser Zeit nicht entscheidend gefördert zu werden. Immerhin wird die Basis der frühgeschichtlichen Forschung ein wenig verbreitert. Sie umfaßt jetzt auch die in Deutschland und Westeuropa ins Leben gerufenen Akademien, wie die gegen das Ende des Jahrhunderts gegründeten wissenschaftlichen und gemeinnützigen Gesellschaften. In Nordwestdeutschland, wo der Boden für dieses Fach besonders vorbereitet ist, belehrt man um die Mitte des Jahrhunderts ein breiteres Publikum, was alles bei einer Ausgrabung beachtet werden muß. Doch steht dieser Intensivierung der Einzelarbeit eine Förderung durch neue Gesichtspunkte nicht zur Seite. Dazu kommt, daß sie weiterhin im wesentlichen auf die private Initiative gegründet bleibt. Die landesherrlichen Maßnahmen zum Schutze der Denkmäler erweisen sich in der Regel als nur von vorübergehender Wirkung; in Schweden besteht das Amt des Reichsantiquars zwar schon seit 1630, doch ruht seine Tätigkeit ein volles Jahrhundert hindurch fast ganz.

8. Das selbständige Arbeitsgebiet.

Eine Stagnation liegt hier aber nur scheinbar vor, denn bei einigen Historikern kündigt sich im Verlaufe des 18. Jahrhunderts die Vorstellung an, daß ein Teil der Funde älter sei als die frühen Schriftquellen, und daß die vor diesen letzteren liegende Geschichte der Menschheit auf archäologischem Wege erhellt werden könne. In die gleiche Richtung verweist dann die Auswertung eines zunächst rein naturwissenschaftlichen Befundes in der Gailenreuther Höhle (Oberfranken).

MONTFAUCON spricht (1719) von denjenigen Galliern, die schon vor Caesars Zeit im Lande gelebt haben müssen, und hat damit ein vor den Aufzeichnungen liegendes Geschehen vor Augen. An ihn lehnt sich SCHOEPPFLIN (1750) an, der zudem unter römerzeitlichen Ruinen einen noch älteren Nachlaß findet. Deutlicher aber als hier ist bei dem durch LEIBNIZ inspirierten J. G. ECCARD von der Frühzeit als einem selbständigen Abschnitt des geschichtlichen Werdeganges die Rede. Die erste seiner fünf großen Epochen der deutschen Geschichte ist die „Historia obscura“, die „ab initio mundi usque ad Julium Caesarem“ reicht (1712, 1737). In einer eigenen Behandlung nur der germanischen Frühgeschichte (1750) rechnet er die Großsteingräber und die durch

je eine Typentafel erläuterten steinernen und bronzenen Geräte einer vor den Schriftquellen liegenden Periode zu, in welcher die Germanen sich im norddeutsch-südkandinavischen Raum befinden und noch nicht mit den Römern in unmittelbare Berührung kommen. Ungleich weiter aber noch dringt J. F. ESPER in die Tiefe der Frühzeit ein (1774), indem er in einer ungestörten fossilen Schicht, mit den Resten ausgestorbener Säugetiere zusammen, zwei sicher vom Menschen stammende Knochen findet und aus diesem Nebeneinander auf ein entsprechendes Alter der letzteren schließt.

Immer eindringlicher meldet der Fundstoff seinen Anspruch auf wissenschaftliche Würdigung an; langsam gibt sich die Selbständigkeit seiner Aussage zu erkennen. Endlich wird jetzt, gegen den Ausgang des 18. Jahrhunderts, das Vorhandensein einer Frühzeit angedeutet, welche allein auf archäologischem Wege erforscht werden kann.

II. Die Prähistorie unter dem Einfluß der Romantik.

1. Ursache und Wirkung.

a) Voraussetzungen.

In der Tat setzt nun auch um diese Zeit eine außerordentliche Belebung des Studiums der Frühgeschichte und ihrer Denkmäler ein. Sie ergibt sich aber nicht nur aus dem Stoffe selbst, sondern ist zugleich eine Frucht der Romantik, insofern etliche Ideen dieser Bewegung auf das Gebiet der gegenständlichen Altertumskunde angewandt werden. Jedoch gilt es zu beachten, daß man von einer „romantischen“ Prähistorie nicht reden kann, weil sich in ihr entsprechende Züge nur vorübergehend und in untergeordnetem Maße feststellen lassen. Die Realität des Fundstoffes drängt vielmehr alle Empfindungen rasch in den Hintergrund; die Fragen, welche er seinem Bearbeiter vorlegt, führen zur nüchternen Kritik der Tatbestände.

Schon in den Vorformen der Romantik hebt sich das Interesse am Mittelalter und der vorangegangenen nationalen Geschichte deutlich ab. GOTTSCHED ist der altgermanischen Zeit gegenüber sehr aufgeschlossen; er zieht die Urnen in den Kreis seiner Betrachtung, und bringt im „Neuen Büchersaal“ (1749) einen Aufsatz über die Marienburg, „ehe sie vollends gar zu Grunde geht“. KLOPSTOCK sendet seine Hermanns-Bardiete hinaus und wünscht, daß auf dem Winfeld ein Denkmal für den Befreier errichtet werde. HERDER betont den Wert der Volksüberlieferung, und MACPHERSON gestaltet aus den Liedern seiner gälischen Heimat den Ossian. Man spricht von Barden und von Skalden; neben Arminius werden Attila, Brennus und andere Gestalten der Frühzeit zum Gegenstand der Dichtung gewählt. OEHLenschläger nimmt den Verlust der goldenen Hörner von Tondern, die soeben aus der Kunstkammer gestohlen und eingeschmolzen worden sind, zum Gleichnis der Interesslosigkeit seiner Zeit an dem Glanz der Vergangenheit; „sucht doch das Göttliche in dem Erbe entschwundener Zeiten!“

b) Die Nutzbarmachung des Uralt-Monumentalen in der Kunst.

Etliche Träger dieser neuen Haltung, darunter KLOPSTOCK und GERSTENBERG, treffen in Kopenhagen zusammen. Der ein knappes Jahrzehnt hier weilende, aus Genf stammende Historiker und Prinzen-Erzieher P. H. MALLET ist dazu berufen, die Geschichte seines Gastlandes in etlichen Büchern darzustellen; er widmet darin der Frühzeit einen breiten Raum, und findet das besondere Interesse von G. SCHÜTZE, welcher die Übersetzung zweier Werke MALLET's ins Deutsche mit einer Vorrede versieht (1765). Einem Nährboden solcher Art entspringt der Gedanke, das sich so mannigfach anbietende Uralt-Monumentale für die Gegenwart nutzbar zu machen.

Die stattliche Gruft aus neolithischer Zeit, welche der Erbprinz Friedrich 1776 im Gebiet des königlichen Jagdschlusses Jaegerspris auf Seeland ausgräbt, wird zu dem Herrscherhause in Beziehung gebracht, dem seit Menschengedenken dieses Stück Erde gehört. Man fügt die steingebaute Grabkammer dem vergrößerten Schloßpark mit ein, aus welchem ein den großen Gestalten der dänischen Geschichte geweihter Gedächtnishain entsteht; sieben Säulen, die auf dem Erdhügel über dem Grabe aufgestellt werden, tragen die Namen der sagenhaften Könige des Landes.

Der Besucher dieser Anlage soll an dem Beispiel der ihm hier Begegnenden wachsen. Das Vorbild der Elysäischen Felder von Stowe bei Buckingham ist hier ausgebaut, und in der Walhalla König Ludwigs I. wird die tragende Idee in eine andere Form gebracht. Es bleibt natürlich offen, wie weit bei der im Anschluß an das seeländische Beispiel erfolgenden Heranziehung frühzeitlicher Vorbilder in jedem Falle eine bestimmte Wirkung auf den Beschauer beabsichtigt ist. Aber selbst dann, wenn es näher liegt, die Verwendung von Findlingen, Runen und dem Motiv des Hügels auf einen anderen, weniger tief liegenden Beweggrund zurückzuführen, bleibt doch der Tatbestand einer lebendigen Kraft, die von den Monumenten der Frühzeit ausstrahlt.

Im schwedischen Södermanland prägt man einem Findling eine Drachenschlinge mit Runeninschrift ein, die hier im Gutspark an die 1798 verstorbene GRÄFIN PIPER erinnern soll. Vielgestaltiger ist das Bild, welches der Gedächtnishain des Hofintendanten PEHR THAM auf Dagsnäs (Västergötland) bietet. Nicht verwirklicht wird der Plan, dem Marschall BLÜCHER ein megalithisches Grabmal zu errichten; der dafür bestimmte, mehrere Hundert Zentner schwere Block liegt wohl im Jahre 1823 bereit, findet aber später eine andere Verwendung. Dagegen deckt man 1844 in der Mark Brandenburg das Grab des jüngeren ZIETEN mit einem mächtigen Findling. Zu den Elementen des Wörlitzer Parkes bei Dessau gehört ein mit einer Steinrunde versehener und mit Bäumen bepflanzter Erdhügel; er kommt, am Rande des Gartens aufgewölbt, im Profil zur Geltung, und trägt die Bezeichnung Skaldengrab. Aus diesem schlichten Hügel erwächst das weithin sichtbare Mahnmal. Der Gedanke begegnet bei E. M. ARNDT; er plant auf dem Gelände der Völkerschlacht einen Erdhügel von etwa 200 Fuß Höhe, mit Feldsteinen und einem Kreuz aus Eisen auf seinem Gipfel. In nur bescheidenen Abmessungen verwirklicht sich diese Idee in dem heute noch

in der Hasenheide stehenden Friesen-Hügel, den Berliner Turner im Jahre 1817 zur Aufnahme der Gebeine ihres in Frankreich ermordeten Kameraden errichten. Dagegen wird der Gedanke des Gedächtnishügels am westlichen und östlichen Rande des deutschen Siedelungsbodens aufgegriffen und hier in wahrhaft monumentaler Größe verwirklicht. Bei Waterloo erhebt sich ein solcher, 60 m hoch und, gleich dem Hügel in Chäronea, von einem Löwen gekrönt. Einen nicht minder eindrucksvollen Hügel errichten die Polen in den Jahren des Freistaates Krakau vor den Toren dieser Stadt. Er ist ihrem Freiheitshelden KOSZIUSKO gewidmet, und ein Teil der zu seiner Errichtung verwendeten Erde stammt von den Stätten der Kämpfe. Auf beherrschender Höhe so über der Stadt gelegen, daß er auch von dem Königsschloß aus erblickt werden kann, reiht er sich hier den uralten Hügeln des Krakus und der Wanda an, welche die Überlieferung mit dem sagenhaften Gründer der Stadt in Zusammenhang bringt.

Gleichzeitig mit diesen Bemühungen geht das frühgeschichtliche Motiv in die Landschaftsmalerei ein. Dem Hügel freilich vermögen die Künstler nicht viel abzugewinnen. Der Versuch BENDIXEN's, eine Gruppe von solchen in Steindruck wiederzugeben, hat wohl schon damals nicht befriedigt. Anders das Großsteingrab, das WILHELM TISCHBEIN, FRIEDRICH PRELLER und insbesondere C. D. FRIEDRICH zum Vorwurf nehmen, und das auch noch auf einigen Gemälden GOTTFRIED KELLER's begegnet. Jetzt ist auch die Zeit gekommen, in welcher das Denkmal von Stonehenge in einer Art aufgefaßt wird wie vordem und späterhin nicht. CONSTABLE wählt als Hintergrund eine blauschwarze Wolkenwand mit doppeltem Regenbogen; bei TURNER erhebt sich das Bauwerk gespenstisch vor der vom Blitz zerrissenen Gewitterwolke. KARL BLECHEN's großes Gemälde, „Semnonen rüsten zum Aufbruch gegen den Andrang der Römer“, ist ein sehr bezeichnender Vorläufer der Historienmalerei.

c) Die Altertümer stellen eine nationale Aufgabe.

Als dieses letztgenannte Bild 1828 in der Berliner Akademischen Ausstellung hing, „drängten sich vor ihm die Besucher zusammen. Man erinnerte sich nicht, je ein ähnliches Werk gesehen zu haben.“ Diese Kunst, die literarische sowohl wie die monumentale und auch die Malerei, entfaltet nun eine werbende Kraft. Die Bildungsschicht wird eindringlich auf ihre persönliche Beziehung zu der Frühzeit verwiesen; sie erkennt die nationale Aufgabe und wendet sich in einem alle bisherige Arbeit auf diesem Gebiet weit übertreffenden Maße dem Studium der Denkmäler zu. In Deutschland haben schon Historiker wie MASKOV und HERTZBERG diese Plattform bereitet, wenn sie auf die alten Bewohner des heimatlichen Bodens verwiesen, auf diejenigen Ahnen, welche das Land gegenüber den Römern verteidigt hatten, und deren Beispiel damit die Gegenwart verpflichtete.

Eine entsprechende Bewegung zeigt sich in Frankreich, Kurz nachdem hier, in Zusammenhang mit der Revolution, die Zerstörung zahlreicher Kulturdenkmäler eingesetzt hat, wird der Begriff des nationalen Altertums geprägt. Schon 1790 bemüht sich A. L. MILLIN, diese „documents de notre histoire

nationale“ in ihrer Vielgestaltigkeit zu umreißen ; bald darauf zieht LEGRAND D'AUSSY in seinem Buche über die „anciens sépultures nationales“ einige in der Bretagne gebräuchliche Bezeichnungen für Steindenkmäler heran, um mit den von ihnen abgeleiteten Worten Dolmen und Menhir die verschiedenen Arten der „gallischen“ Monumente auseinander zu halten. Im Jahre 1804 wird in Paris die „Académie celtique“ gegründet ; eine 1806 von ihr geprägte Medaille zeigt auf der Vorderseite, mit der Inschrift „langue et usages celtiques“ in keltisch ausgestattet und mit einem Grabhügel im Hintergrund, einen Genius, der die vor einem Großsteingrab verhüllt sitzende Gallia entschleiert. Eine im Jahre 1831 für den südlichen Teil Frankreichs ins Leben gerufene Archäologische Gesellschaft arbeitet unter dem Wahlspruch „Gloriae Majorum“. Ihr entspricht in Dänemark die Kgl. Gesellschaft für nordische Altertumskunde, welche 1825 gegründet wird. Hier in Skandinavien ist außerdem der Tätigkeit des „Gotischen Bundes“ zu gedenken, einer 1811 in Stockholm entstandenen literarisch-patriotischen Vereinigung, deren Mitglieder „Namen von Goten tragen“ und in der eigenen Zeitschrift „Iduna“ eine ganze Reihe archäologischer Beobachtungen zusammenbringen.

Dieser Welt entspringt der Begriff der „nationalen Archäologie“, wie er in Frankreich z. B. bei BATISSIER begegnet (1843). Es nimmt nicht wunder, wenn hier der Gegenstand aus dem Altertum zum Nationalbesitz wird. Mit einem Gesetz von 1834 erklärt als erster Staat das junge Griechenland alle auf seinem Boden gefundenen Altertümer „als von hellenischen Vorfahren herkommend, für gemeinsames Nationalgut aller Hellenen“.

d) Die einzelnen Nationen fassen die Aufgabe verschieden an.

Diese Entwicklung hat ihre Brennpunkte in Deutschland und Nordfrankreich ; anderwärts ist sie schwächer, oder zumindest nicht so augenfällig, wie etwa in England. Getragen wird sie im wesentlichen von den in den Jahren 1780 bis 1800 Geborenen, welche in ihrer Jugend die literarische Romantik mit erlebt haben, doch sind manche ihrer Vertreter, wie beispielsweise der in der Normandie tätige A. DE CAUMONT, auch jünger. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts huldigt diesem Arbeitsstil eigentlich nur noch die ältere Generation. Die deutsche Schweiz nimmt an ihr teil, und in bescheidenem Umfang auch Holland, nicht aber das Elsaß ; die Zürcherische Antiquarische Gesellschaft, 1832 gegründet, nennt sich ursprünglich „Gesellschaft für vaterländische Altertümer“. Den in Österreich entstehenden Vereinen bleibt, offenbar infolge einer relativ geringen Ergiebigkeit des Bodens an bequem zu deutendem Fundstoff, eine nennenswerte Mitarbeit im wesentlichen versagt. Anders ist dies im Gebiet der Baltendeutschen in den Ostseeprovinzen Rußlands, trotz seiner Abgeschiedenheit, und obwohl man dort von Anfang dieser Arbeit an weiß, daß es um die Erforschung der Frühzeit einer als nachgeordnet angesehenen Gesellschaftsschicht geht.

Hier im Osten greift die Romantik auch auf die benachbarten Völker über, in ihnen das Bewußtsein ihrer nationalen Eigenart entweder überhaupt erst erweckend, oder es verstärkend. Der Siedlungsraum dieser Völker ist zumeist ein Stück des deutschen, bzw. in Finnland des schwedischen Kultur-

bodens; so wird hier ein Schwerpunkt der nationalen Geschichte gern in der Frühzeit gesucht und die spätere Entwicklung als eine Überfremdung betrachtet. Die Nutzung dieser nationalen Vergangenheit für die Gegenwart gestaltet sich bei jedem dieser Völker, entsprechend den jeweils anders gearteten Verhältnissen, sehr verschieden. Finnen und Esten begnügen sich damit, den Sagenschatz des Volkes nach dem Vorbild des Ossian zu einem Nationalepos zusammenzustellen. In Litauen setzt eine Sammeltätigkeit ein, welche lebhaft an diejenige der deutschen Geschichtsvereine erinnert. Die Beschäftigung mit den in Böhmen gehobenen Funden dient zwar nicht der Ermittlung einer slawischen Frühzeit von besonderer Kulturhöhe, — von einem Kampf der Nationalitäten ist ja in dieser Zeit hier verhältnismäßig wenig zu verspüren —; aber wenn sowohl KALINA v. JÄTHENSTEIN (1836) wie auch WOCEL (1845) ihre Bücher den „böhmischen Altertümern“ widmen, dann bedeutet böhmisch, entsprechend damaligem Brauche, so viel wie tschechisch, und in der Tat wird hier wie dort einem slawischen Urvolk in Mitteleuropa das Wort geredet und die These vertreten, als „von deutschen Fürsten beherrschte Landesbevölkerung“ hätten diese Slawen die markomannische Zeit überdauert. Hier deutet sich der späterhin viel geübte Mißbrauch tatsächlicher oder vermeintlicher Zustände der Vergangenheit für die Begründung politischer Ansprüche der Gegenwart bereits an. Und neben diesem Keim steht bereits die vollendete Fälschung, welche eine als schmerzlich empfundene Lücke in der Kette der Leistungen der Nation ausfüllen soll. Man hat damals auch anderwärts nach einem Nationalepos verlangt und, in gutem Glauben an die Berechtigung eines derartigen Tuns, ein solches aus tatsächlich vorliegender mündlicher Überlieferung zusammengestellt; dem Tschechen W. HANKA jedoch muß von etlichen Mitpatrioten vorgeworfen werden, daß er ein Fälscher sei und die angeblich in Königinhof und Grünberg 1817 und 1818 gefundenen „alt-tschechischen Literaturdenkmäler“ selbst verfaßt habe. Ebensowenig ist die steinerne Säule echt, welche ein Pole 1848 im Flußbett des Zbrucz bei Husiatyn gefunden haben will. Denn genau so wenig wie die Handschriften fügt sie sich in das Bild des geschichtlich Möglichen ein, und entspricht vielmehr etlichen Vorstellungen, welche zur Zeit ihrer angeblichen Auffindung in der Literatur vertreten werden.

Hier wie dort erwächst aus der Bekanntgabe der Denkmale ein langer Streit um ihre Echtheit, welcher nicht nur der Heranbildung einer Kritik dient, sondern auch Leidenschaften entfacht. Die Fälschungen HANKA's gehen in FR. PALACKY's „Geschichte von Böhmen“ (ab 1836), also in das Hauptwerk der tschechischen Geschichtsschreibung ein. Das von ihnen heraufbeschworene Trugbild bekommt somit einen Resonanzboden von ganz besonderer Wirksamkeit. Der Gedanke, die frühgeschichtliche Vergangenheit zu verlebendigen, entsprang einem elementaren patriotischen Empfinden; aber schon jetzt sind vereinzelte Eiferer dabei, ihn in nationalistischem Sinne zu mißbrauchen.

e) Die gesellschaftliche Grundlage der Arbeit.

Diese Arbeit hat ihre gesellschaftliche Grundlage in dem gebildeten Bürgertum; die Anteilnahme des Adels an ihr bleibt nur gering. Erscheinungen wie Graf MÜNSTER-LANGELAGE und Comte A. DE LABORDE sind Ausnahmen. Lediglich in den Ostseeprovinzen zeigt der Adel ein stärkeres Interesse, und hier helfen die Ritterschaften auch mit Geld. An fürstlichen Gönnern sind der Kronprinz, bzw. König FRIEDRICH VII. von Dänemark, der Prinz und spätere König JOHANN von Sachsen und der Graf WILHELM von Württemberg zu nennen. Überall handelt es sich um ein freiwilliges Opfer an Zeit, Geld und Arbeitskraft, das sich selbständig entfalten und die ihm richtig erscheinenden Formen annehmen kann. In Frankreich steht der Pariser Zentralismus der vollen Auswirkung dieser privaten Initiative im Wege; anderwärts beschränkt sich die Tätigkeit der Staatsgewalt im wesentlichen auf die Bewilligung von Zuschüssen.

Als die gegebenen Organisationen dieses Interesses bilden sich jetzt die Geschichts- und Altertumsvereine. Der Unstrut-Verein, 1817 im Weichbilde des Naumburger Domes gegründet, ist der älteste. Französische Lokalvereine in Caen (gegr. 1825) und St. Omer (1833) entsprechen bis in die Einzelheiten ihrer Veröffentlichungen hinein diesen deutschen Gründungen. Anderwärts, wie in England und Skandinavien, sind diese Vereinigungen jüngerer Entstehung; die älteste von hierhergehöriger Art in Schweden tritt gar erst 1856 ins Leben. Ein Gegenstück zu der Société nationale des Antiquaires de France, in welche 1814 die Académie celtique übergeführt wird, fehlt in Deutschland natürlich zunächst; erst 1852 kommt es hier zu der Gründung des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine. Jenseits des Kanals genügen dem dort weniger lebendigen Interesse die seit 1770 ihre Zeitschrift herausgebende Society of Antiquaries of London und die seit 1787 publizierende Irische Akademie; es ist zu beachten, daß auch die späterhin hier ins Leben tretenden Vereinigungen viel mehr ein „archäologisches“ Programm betonen als ein solches von landesgeschichtlicher Art.

Diese Vereine sammeln die Altertümer ihres Arbeitsgebietes; sie graben planmäßig aus, gründen Museen und drucken ihre Zeitschriften. Neben diese letzteren treten zahlreiche selbständige Veröffentlichungen, schmale Hefte wie umfangreichere Arbeiten, die sich bis zu stattlichen Tafelwerken steigern. Die großformatigen Bücher der Engländer STUKELEY (1740, 1743) und DOUGLAS (1793) erhalten jetzt ihre Nachfolge in denjenigen der Deutschen. Die Werke von BÜSCHING (1820-24), SCHROETER-LISCH (1824-37) und v. ESTORFF (1846) spiegeln das künstlerische Empfinden ihrer Zeit genau so wider wie die Vignetten auf den Titelblättern bescheidenerer Arbeiten. FRIEDRICH KRUSE's Tafelwerk „Necrolivonica“ erlebt sogar zwei Auflagen (1842, 1859). Als Gebrauchsgraphik ist in dieser Literatur, über die Grenzen Deutschlands hinaus, der Steindruck weit verbreitet.

Die Prähistoriker selbst sind Dilettanten im guten Sinne des Wortes. Ihre akademische oder sonstwie geartete Berufsausbildung bietet keine besonderen Voraussetzungen für die Arbeit auf diesem neuen Gebiet. Begeisterung

für den Stoff und ein gewisses Maß wissenschaftlichen Sinnes müssen genügen. Wohl können sie aus der älteren Literatur über die Funde lernen, und kommen auch recht bald zu persönlicher Fühlungnahme untereinander. Aber sie sind doch weitgehend auf sich selbst gestellt, und das umso mehr, als auch die größeren Vereine gewöhnlich von nur einigen wenigen wirklich Interessierten getragen werden. Entsprechend dem regen Geistesleben des Bürgertums jener Zeit wird auch in mancher Kleinstadt intensive Arbeit geleistet. Die in Salzwedel (Altmark), Schlieben und Großenhain (in Sachsen) damals geschriebenen Bücher haben noch heute ihren Wert; auch W. CUNNINGTON, der von 1794 bis 1810 in Wiltshire eifrig gräbt, ist ein Beispiel dieser selbständigen Arbeit in der Provinz.

Die Fühlung dieses Kreises mit den Universitäten und Akademien beschränkt sich im wesentlichen auf zufällige Begegnungen. Es darf nicht überschätzt werden, daß BÜSCHING von 1815 bis 1829 in Breslau eine Professur für geschichtliche Hilfswissenschaften und deutsche Altertümer innehat, daß die akademische Einladungsschrift des Freiburger Prorektors H. SCHREIBER im Jahre 1842 „Die ehernen Streitkeile, zumal in Deutschland“ behandelt, daß in Lund N. H. SJÖBORG († 1838) über nordische Frühgeschichte liest und die Sammlungen demonstriert. Auch das Preisausschreiben, welches die Göttinger Akademie 1823 auf Anregung von W. GRIMM hin veranstaltet, und das eine „genaue Untersuchung der altgermanischen Grabhügel“ verlangt, bleibt ohne nennenswerte Wirkung. In Frankreich treten in diesen Jahrzehnten Schriftsteller wie VICTOR HUGO und MONTALEMBERT, sowie Historiker wie THIERRY, GUIZOT und THIERS für die Maßnahmen der Denkmalpflege ein, und wenn sie natürlich in erster Linie an den Nachlaß des Mittelalters denken, so ist doch auch die frühgeschichtliche Forschung ein Nutznießer ihres Interesses. In Deutschland fehlt es an einem entsprechenden Streben; selbst ein Mann wie GIESEBRECHT, der die Erneuerung der vergangenen Kaiserpracht erstrebt, hat kein Verhältnis zu ihren Denkmälern.

f) Das Forschungsgebiet in Raum und Zeit.

Eine Antwort auf das Preisausschreiben wäre damals auch dann noch nicht möglich gewesen, wenn die Prähistorie eine stärkere Förderung erlebt hätte. Außerhalb des Kreises der Fachleute hat es wohl enttäuscht, daß sich die zuverlässigen Ergebnisse nur langsam einstellten, und die Prähistoriker selbst klagten darüber, daß gegen die Mitte des Jahrhunderts das Interesse an ihrem Stoff merklich nachließ. Aber das war nur ein vorübergehender Vorgang; in ihrer Einzelarbeit ist die genannte Generation einen richtigen Weg gegangen.

Die deutschen Forscher blicken nicht nur über die innerdeutschen Grenzen hinaus. Sie vergleichen ihren Stoff mit dem französischen und dem von der Themse. Sie beschäftigen sich eingehend mit der altnordischen Überlieferung wie den Funden aus dem skandinavischen Raum. In dem Landstädtchen Sinsheim (Baden) schreibt WILHELM sein Buch über die Fahrten der Wikinger nach Amerika „schon über 500 Jahre vor Columbus“, und er hat auch diejenigen dänischen Schriften zur Verfügung, welche ihm ein Bild von

der nördlichen Tierornamentik vermitteln. Ein gleiches Interesse an Skandinavien eibert sich in Frankreich und England. THOMSEN's „Leitfaden zur nördlichen Altertumskunde“, der im Hinblick auf das damalige Verhältnis Schleswig-Holsteins zu Dänemark sowohl dänisch wie deutsch herausgebracht wird (1836, 1837), erscheint 1848 in englischer Übersetzung. Auch J. J. A. Worsaae's Darstellung der dänischen Frühzeit ist es wert, ins Englische übertragen und mit Verweisen auf den entsprechenden Stoff aus Großbritannien ausgestattet zu werden (1849). Daneben machen selbständige Arbeiten kleineren Umfanges zu beiden Seiten des Kanals auf die Besonderheiten des nördlichen Fundstoffes aufmerksam. Schon jetzt hebt sich so die Bedeutung der Kopenhagener Sammlung ab; zugleich aber zeigt es sich, daß diesem Blick nach dem Norden ein solcher in umgekehrter Richtung noch nicht entspricht. Der Schwerpunkt des Interessengebietes der Gesellschaft für nordische Altertumskunde liegt unverkennbar bei den Wikingern; sie verkörpern die Heidenzeit des Landes, deren Taten und Denkmale nicht nur in Skandinavien von ihnen zeugen, sondern denen man auch in Osteuropa, Labrador, und Massachusetts nachspüren kann.

Das an dieser internationalen Fühlungnahme beteiligte Gebiet ist genau dasselbe, welches überhaupt in dieser Zeit eine frühgeschichtliche Archäologie betreibt. Es erstreckt sich von Dänemark und Südschweden bis zum Fuße der Alpen, von Irland und der Bretagne bis zur Ostgrenze des deutschen Kulturbodens. Und bei allen historisch oder anders bedingten Unterschieden der besonderen Interessen ist in sämtlichen Räumen doch eine Einheitlichkeit in der zeitlichen Abgrenzung des Arbeitsgebietes zu erkennen.

Die „Vorzeit“ wird in eine heidnische und eine christliche eingeteilt; doch bedeutet diese Scheidung keine mindere Bewertung der ersteren. Der Titel des Sammelwerkes „Die Altertümer unserer heidnischen Vorzeit“ (Bd. 1, 1864) bezeugt noch einmal und nach dem eigentlichen Ende dieses Forschungsabschnittes, daß auch die Denkmale der heidnischen Periode zu „unserer Vorzeit“ gehören. Gelegentliche Versuche, sich mit der Zuteilung von Funden in das heidnische Altertum persönlich von diesem abzusetzen, begegnen zu selten, als daß sie diesen Gesamteindruck veränderten.

Die Grenzen der Heidenzeit gegenüber der späteren sind fließend. Überall jedoch gehört zu der „Vorzeit“ noch das hohe Mittelalter; Altäre und Grabsteine, Siegel und Münzen in gotischem Stil sind ein regelmäßiger wiederkehrender Bestandteil der Sammlungen dieser Zeit. Wo sich in die Frühgeschichte der einzelnen Räume eine römische Periode einschiebt, ist sie auch ein Teil der Landesgeschichte. Der Mehrzahl der hier Tätigen erscheint es selbstverständlich, Römisches und Nichtrömisches gleichermaßen zu betreiben; kaum irgendwo tritt bei ihnen das eine hinter dem anderen zurück, oder begegnet gar ein Werturteil, das dem einen eine größere Bedeutung zuerkennt. Einunddieselben Forscher graben sowohl in Hügeln wie in Ruinen steinerner Gebäude. EMELE faßt die römischen und „deutschen“ Kleinfunde aus Rheinhessen in einer geschlossenen Darstellung genau so zusammen wie MILLIN die römischen und mittelalterlichen Bauten Frankreichs.

2. Die Methode.

a) Gebunden durch das Nachklingen religiöser Deutungen.

In dem Begriff der „heidnischen“ Vorzeit lebt eine ältere, konfessionell gebundene Deutung nach. Sie zeigt sich auch in vielen Einzelheiten. Nur langsam gewinnt die Erkenntnis an Boden, daß die Steinaltertümer als Gebrauchsgegenstände zu deuten sind; gerne werden sie noch als Opfermesser und Opferbeil angesprochen. Überall wittert man die Druiden, im Grabbrauch wie im Steindenkmal. DOROW setzt seinem aus zuverlässigen Fundberichten bestehenden Buch über Altertümer der Gegend von Wiesbaden ein Titelbild voraus, das einen „Opfer-Altar der Teutschen“ zeigen soll; er ist deutlich von einem Megalithgrab abgeleitet, aber so sehr der Gestalt eines Tisches angenähert, daß er mit allen tatsächlichen Vorkommnissen nichts mehr gemein hat. Die Frage, ob nicht zumindest ein Teil der Großsteingräber als Altar anzusprechen sei, bleibt noch längere Zeit offen. Unverändert groß ist das Interesse an den sogenannten Götterbildern, bronzenen oder aus anderem Material bestehenden Statuetten, die im Mittelalter als Leuchter oder zu einem sonstigen Zweck gefertigt worden sind. Zu den originalen Stücken gesellen sich auf diesem Gebiet viele zeitgenössische Schöpfungen, zu deren Gestaltung in Anlehnung an die Nachrichten der frühen Schriftsteller man sich berechtigt fühlt. Es wird ja beispielsweise auch für ein Buch über den Speyerer Dom eine Porträtgalerie der Kaiser salischen Geschlechtes gefertigt, und es ist sinngemäß dasselbe, wenn man in der gleichen Zeit die ganze Vielgestaltigkeit der Götterbilder von Wenden und Preußen in Steindruck vorführt (1842). Doch erreicht diese Literatur kaum mehr die Mitte des Jahrhunderts; man erkennt, daß die Vorstellung von der Verehrung des Götzen Crodo auf dem Platz der Harzburg nicht haltbar ist, und es mehren sich die Zweifel an der Zuverlässigkeit auch anderer Konstruktionen.

b) Gehindert durch die Phantasie.

Bevor jedoch hier eine strengere Kritik zur Geltung kommt, erwächst der romantischen Überschwänglichkeit deutscher Prägung in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine Literatur von utopischer Art. Über „Truhten und Truhtensteine“ handelt (1802) W. REYNITZSCH; der FRHR. v. DONOP widmet im Anschluß an den Fund einer vereinzelt keltischen Goldmünze dem „magusanischen Europa“ ein zweibändiges Werk (1819, 1821). Graf WACKERBARTH fühlt sich als wackerer Barde, und schreibt in seiner „Geschichte der großen Teutonen“ alles, was groß ist im Abendland, den Germanen zu; sämtliche Einzelheiten des vielgestaltigen Geschehens fügen sich bei ihm zu einem bequem überschaubaren Bilde (1821). Ein Böhme namens LEGIS, der mit OEHELENSCHLÄGER und anderen Vertretern der nordischen Renaissance in Berührung kommt, räumt in seinen „Fundgruben des alten Nordens“ den Runen einen eigenen Band ein (1829), und vertritt hier

wegen der „durchgängigen Ähnlichkeit der Runen mit den Umrissen der Menschengestalt“ die „Idee einer mimischen Runenschrift“.

Diese Neigung zum Geheimnisvollen und Absonderlichen äußert sich in dieser Zeit auch noch in anderer Weise. Der Sarg des weitbekannten halleschen Arztes J. CHR. REIL wird vor den Toren der Universitätsstadt in ein sich dort bietendes Steinkistengrab aus frühgeschichtlicher Zeit gebettet (1813); die sterblichen Reste des Dichters H. W. VON THÜMMEL mauert man in Nöbdenitz (Sachsen) in einen lebenden Eichbaum ein (1824).

c) Umfang, Beobachtung, Deutung und Ordnung des Stoffes.

Gegenüber derartigen Kräften hat es das kritische Studium des Stoffes nicht leicht, Boden zu gewinnen. Tatsächlich gelangt es noch nicht dazu, Siedlungsreste als solche zu erkennen, und auch die Deutung der Hortfunde kommt noch nicht zustande. Das Stoffgebiet besteht weiter aus Gräbern und Wallburgen, denen sich, von den einzeln beobachteten Gegenständen abgesehen, die „Altäre“ und sonstigen heiligen Steine, sowie die Götterhaine und die anderen Kultstätten anschließen. Eine Vermehrung der Kategorien findet also nicht statt, doch bleiben die Grenzen des der Beobachtung für wert Erachteten durchaus fließend. Im Anschluß an seine Abhandlung „Über deutsche Runen“ (1821) führt W. GRIMM etliche „Steine mit Zeichen, aus heidnischen Grabhügeln“ lediglich deshalb vor, weil aus ihnen vielleicht noch einmal eine Erkenntnis geschöpft werde.

Der Schwerpunkt des Interesses liegt bei den Grabinhalten. Es werden nicht nur sehr viele Hügel planmäßig untersucht, und, im Anschluß an den Zufallsfund, etliche Reihengräberfelder planmäßig ausgegraben; man ist, mehr noch als bisher, bestrebt, die Inventare der einzelnen Bestattungen auseinanderzuhalten. Eine Schule der Ausgrabungskunst bieten auch die Komplizierungen der Fundverhältnisse durch Nachbestattungen in den Hügeln. Aus dieser Intensivierung der Beobachtungen im Gelände erwachsen in Norddeutschland einige Inventarwerke, welche den Stoff eines bestimmten Gebietes vorführen: eine Fundkarte der Insel Rügen (v. HAGENOW, 1830), eine „Statistik der im Königreich Hannover vorhandenen heidnischen Denkmäler“ (WÄCHTER, 1841), und insbesondere die archäologische Aufnahme der Gegend von Uelzen (Frhr. v. ESTORFF, 1846), in welcher den Denkmalen im Gelände die gesamten bekannt gewordenen Kleinaltertümer angeschlossen werden. Der Gewinn dieser Fülle von Einzelarbeit liegt in der Möglichkeit des Vergleiches, in der Feststellung von Regeln und von Ausnahmen. LISCH faßt (1837) die Tendenz dieser Gräberforschung treffend zusammen: „Soll aus den Altertümern ein wahrer Gewinn erwachsen, so hilft es nicht, die gefundenen einzelnen Stücke abgerissen und ohne Verbindung zu beschreiben, sondern es muß eine Gräberkunde gegeben werden. Erst wenn dem Forscher ... eine vollständige Ansicht des gesamten, wenn auch vergangenen und zertrümmerten Inhalts eines Grabes vor Augen liegt, und ihm dann wo möglich ganze Reihen von Gräbern verschiedener Art mit ihrem gesamten Innern zur Vergleichung zu Gebote stehen: erst dann kann er es sich erlauben, die Altertümer zur Altertumskunde zu benutzen“.

Diese Gräberkunde besteht nicht nur in der Feststellung geschlossener Grabinventare, sondern darüber hinaus in der Erkenntnis, daß bestimmte Geräte und teilweise sogar gewisse Werkstoffe an einzelne Grabformen gebunden sind. Das vorliegende Material erlaubt bereits die wichtige Feststellung, daß dem Wandel des Bestattungsbrauches ein solcher der Geräte parallel geht. Damit bieten sich Anhaltspunkte für die zeitliche Ordnung und die ethnische Deutung des Stoffes. Zugleich erwächst aus seiner Menge die formenkundliche Studie. In Pommern und Hannover werden die Großsteingräber in etliche Typen geschieden; langsam gibt sich die Welt der Reihengräberfelder als eine selbständige Erscheinung zu erkennen. BRUZELIUS in Lund versucht es als erster, die Steinaltertümer zu ordnen (1816); H. SCHREIBER in Freiburg i. Br. bietet eine Übersicht über die Formen der bronzenen Beile (1842), und FR. TROYON in Lausanne handelt an dem Material eines kleinen Raumes über Armringe und Gürtelschnallen (1843). Der Aufstellung einer Entwicklungsreihe kommt SCHREIBER auf seinen beiden Typentafeln schon recht nahe, insofern er die für sie ausgewählten Stücke im Hinblick auf die „Formen-Umbildungen“ ordnet; auf der einen Tafel hat er die Rand-, Absatz- und Lappenbeile in der Art einer Abfolge, auf der anderen die Tüllenäxte. TROYON analysiert den Stil seiner Fundgegenstände; er spricht von der älteren Zeit des Armschmuckes mit geometrischer Ornamentik, und von der jüngeren, entwickelteren Periode, welche durch Gürtelschnallen mit Menschenbildern darauf gekennzeichnet ist.

An diesem Vergleich der Formen schult sich der Blick für das Wesentliche und für den Sonderfall. Trotz aller Vermehrung des Fundstoffes ist das Netz der zuverlässigen Beobachtungen noch immer so weitmaschig und vielgestaltig, daß die Schwierigkeit ihrer Ordnung nicht unterschätzt werden darf. Die Frage der ursprünglichen Verwendung vieler Gegenstände fördert man jetzt auch vermittels der Feststellung, wie die Beigaben bei dem Skelett angeordnet, also einst wohl getragen worden sind. Es kommt noch vor, daß man den eisernen Schildbuckel als Helm deutet, und den Beschlag eines kleinen, hölzernen Eimers dem Schädel eines Mannes aufsetzt wie eine Krone. Zu dem Fund des metallenen Buckels muß sich derjenige eines Griffes und des Randbeschläges gesellen, damit der in seinem hölzernen Teil nicht erhalten gebliebene Schild als solcher erkannt wird. Die Auffindung einer hölzernen Beilschäftung, welche dank besonderen Erhaltungsbedingungen durchaus möglich ist, weist der Deutung derjenigen „Streitkeile“ den Weg, die man bis dahin gleich der Lanzenspitze auf einen Schaft gesteckt hat.

3. Die Probleme der Fundprovinzen.

a) Ihre räumliche Abgrenzung.

Die außerordentliche Vermehrung des Stoffes führt zu einer schärferen Umreißung der bereits bekannten Fundprovinzen und zu der Aufstellung etlicher weiterer; insbesondere aber kommt es zu einer wesentlichen Förderung der Vorstellungen von der zeitlichen Abfolge der Erscheinungen.

Die Grenzen der von Großsteingräbern besetzten Gebiete im Norden

und Westen des Erdteiles können jetzt im wesentlichen abgesteckt werden ; handelt es sich doch hierbei um eine zumeist oberirdisch feststellbare Erscheinung. Der bereits bekannte Raum der Grabhügel, der einen Schwerpunkt im Norden zu haben scheint, vergrößert sich wesentlich. Doch gelangt WILHELM's Versuch (1840-48) einer vergleichenden Übersicht über die Hügel in der südlichen Hälfte Deutschlands zu keinem Ergebnis ; wohl weiß man dort von dem nordischen Dreiperiodensystem, sieht sich aber so vielgestaltigen und auch so komplizierten Befunden gegenüber, daß man es nicht auf sie anzuwenden wagt. Schon zwei Jahrzehnte zuvor wünschte W. GRIMM (1821) eine Übersicht über die Grabhügel in Deutschland „als der ältesten Zeugnisse einer vorgeschichtlichen Zeit“, angeregt einerseits durch ihr Vorkommen auch in Osteuropa und bis nach Indien, anderseits durch die Überlegung, daß die eben erst ermittelte indogermanische Sprachverwandtschaft „auch in diesem uralten, ohne Zweifel auf religiösen Ansichten ruhenden Gebrauch hervorzudringen scheint“. Dies Problem von wahrhaft kontinentaler Weite konnte damals nicht gemeistert werden ; aber selbst der schon relativ zahlreiche Stoff aus Süddeutschland entzieht sich noch der Erfassung. Wie sehr es hier der Anhaltspunkte ermangelt, geht auch daraus hervor, daß L. LINDEN-SCHMIT noch 1852 eine Schicht rheinischer Grabhügel in das 5. Jahrhundert n. Chr. setzt.

Etwas besser bestellt ist es um die Abgrenzung des römerzeitlichen Materials. Das Studium der Grenzanlagen, der Bildsteine und der Inschriften zeitigt in einer selbständigen Literatur eine gewisse Basis. Doch bleibt, trotz der Grabungen besonders in Niederbieber (Westerwald) und auf der Saalburg im Taunus, der Typus des Kastells noch unbekannt, und werden somit auch manche villae rusticae als Wehrbauten gedeutet. Ferner steht man weitgehend im Banne der Vorstellung, daß jede Stadt auf ein Kastell zurückgeht und jedes mittelalterliche Schloß auf einen „Wartturm“. Noch um die Mitte des Jahrhunderts muß die Ansicht bekämpft werden, daß der in Buckelquadern aufgeführte Turm der Ruine Steinsburg bei Sinsheim (Baden) bis zum Gesims hinauf römerzeitlicher Herkunft sei. JACOB BURCKHARDT sieht sich in dem Fall der Kirche zu Ottmarsheim im Oberelsaß (1844) der älteren Anschauung gegenüber, daß der Bau in die späte Römerzeit gehöre ; aus den architektonischen Einzelheiten heraus muß er seine These verteidigen, daß hier eine Nachbildung des Aachener Münsters vorliegt. Weniger schwierig erscheint im ehemals römischen Gebiet die Zuweisung der Kleinfunde zur provinzialen Kultur ; doch ergibt sie sich für gewöhnlich nur aus ihrer Vergesellschaftung mit Bautrümmern, terra sigillata und Münzen. Die Menge des römerzeitlichen Stoffes erlaubt seine Verarbeitung zu Darstellungen von regionaler Art, welche sich ziemlich gleichmäßig über England und Frankreich, sowie die Länder vom Rhein bis zu den Ostalpen hin verteilen. Doch ist das Material noch zu wenig einheitlich und die Epigraphik noch zu unvollkommen, als daß hier etwas anderes als eine antiquarische Schilderung geboten werden könnte.

Weniger sicher als auf dem Boden der römischen Provinzen ist die Umschreibung des antiken Gutes in den Funden innerhalb der Germania

magna. Hier wird ja gelegentlich Einfuhrware in Form von Statuetten, Münzen und bronzenen Gefäßen mit Fabrikmarke zutage gefördert; sie legt die Frage nahe, was nun zweifellos als einheimisch anzusehen sei. Stärker jedoch als dieses Fremdgut wirkt die allgemeine Unterschätzung der Leistungsfähigkeit der nichtantiken Welt, die man selbst dort beobachtet, wo die persönliche Verbundenheit mit der germanischen Frühzeit betont wird. Es begegnet die Vorstellung, die Römer hätten nach dem Geschmack der Fremdvölker für die Ausfuhr gearbeitet, oder etwa diejenige, daß erst durch die Berührung mit Rom sich im Norden eine eigene Metallindustrie entwickelt habe. Begünstigt werden diese Gedankengänge, die in der Zuweisung eines jeden in die Augen fallenden Fundstückes an die römische, gelegentlich auch an die etruskische oder phönikische Welt gipfeln, durch die Vorstellung von dem geringen Alter der nordischen Metallzeit; fühlt man sich in dieser Hinsicht doch noch ganz an die Zeit um Christi Geburt gebunden. Diese Überlegungen sind aber auch deshalb möglich, weil sowohl aus den Provinzen wie dem Kerngebiet der Antike ein erst sehr geringer Bestand an Kleinaltertümern vorliegt, und damit die Abgrenzung eines römischen Formenkreises gegen den außerantiken im Schoße der Zukunft ruht.

Zum Unterschied hiervon schließt sich das Material der nachrömischen Zeit auf provinzialem Boden wie in seinem Vorfeld binnen kurzer Zeit zu der trotz aller weiten Verbreitung doch außerordentlich einheitlichen Erscheinung der Reihengräberfelder zusammen. Nichts kennzeichnet den Stand des Wissens um sie besser als die Tatsache, daß K. WILHELMI und L. LINDENSCHMIT schon 1852 zur Subskription auf ein von ihnen geplantes Werk einladen, welches „Die Gräbaltertümer der Burgunden, Franken und Alamannen aus den ersten Zeiten des Christentums“ behandeln soll. Einen noch weiteren Rahmen spannt Graf WILHELM von Württemberg in seinen diesem Stoff gewidmeten „Graphisch-archäologischen Vergleichen“ (1861). Er bezieht auch die englischen Funde mit ein, und so reicht seine Karte „der germanischen Begräbnisplätze aus der sogenannten merowingischen Zeitperiode“ vom Severn bis zur Salzach, von der Loire bis in die Wetterau und nach Westfalen hinein.

b) Die Frage der Stände.

Die Versuche, das Material eines begrenzten Gebietes in den Nachlaß von Herren und Hintersassen zu scheiden, treten jetzt zurück, obwohl das Interesse an der ständischen Gliederung weiterhin vorhanden ist. Man strebt mehr als bisher danach, die Fundgruppen bestimmten Völkern und Zeitstufen zuzuschreiben. Was vordem als ein räumliches Nebeneinander erschien, wird jetzt als zeitliches Nacheinander aufgefaßt; damit aber nimmt man dem älteren Deutungsversuch einen großen Teil seiner Basis.

c) Die ethnische Deutung.

Das Inventar der Reihengräberfelder hat nichts mit den Kleinaltertümern der römischen Fundstellen oder der flachländischen Urnengräber, auch nichts mit demjenigen der Grabhügel oder der Großsteingräber gemeinsam. Alle Hinweise auf das Alter dieser Fundgruppe lauten auf die Merowinger-

zeit, und man folgert aus ihrer Verbreitung, daß sie die germanische Landnahme auf ehemals römischem Boden widerspiegeln. Der gleiche Vorgang im Kleinen ergibt sich für C. EINFELD aus der Parallele eines Friedhofes links der Niederelbe mit denjenigen der Angelsachsen im Gebiet der Themse; für die archäologische Umschreibung des festländischen Ausganges der Wanderung ist damit ein erster Anhaltspunkt gewonnen, und wird eine ganze Anzahl paralleler Funde aus Niedersachsen sowohl ethnisch bestimmt wie zeitlich festgelegt (1857).

Ganz anders als in diesen Fällen liegen die Verhältnisse dort, wo eine derartig unmittelbare Nachbarschaft zu dem von den Schriftquellen gebotenen Tatbestand fehlt. Dem Versuch, zeitlich weiter zurück liegende Fundgruppen ethnisch zu deuten, steht aber nicht nur der Mangel einer archäologischen Methode entgegen. Auch die auf Ortsnamen und die Nachrichten der antiken Schriftsteller gegründete historische Ethnographie befindet sich erst in den Anfängen. Die Vorstellungen von der geschichtlichen Rolle beispielsweise der Kelten sind noch sehr verschwommen, und ebenso ist es um die Kenntnis ihres Siedlungsraumes bestellt; trotzdem erwächst hier eine „Keltomanie“, und werden alle Bronzebeile oder auch die Großsteingräber als Zeugnis keltischer Ausbreitung angesprochen. Man findet Phönizier bis zu Weser und Werra, und erklärt ein Grab von einer auch für uns Heutige noch besonderen Art für dasjenige „eines Heerführers unter Attila“. Viele Funde werden einfach als „deutsch“ angesprochen, wobei es aber oft zweifelhaft bleibt, ob dies soviel bedeutet wie germanisch; hält doch diese Zeit die beiden Begriffe oft nicht auseinander. Im Norden rechnet man mit einer ehemals ziemlich weiten Ausdehnung der Finnen, und schreibt gelegentlich diesen die Großsteingräber zu.

In Ostdeutschland ist die Frage, was man den Germanen und was den Slawen zuzuschreiben habe, bereits 300 Jahre alt; man steht ihr weiterhin gegenüber und kommt doch nicht über N. MARSCHALK hinaus. Dabei erfährt das Problem als solches jetzt noch eine gewisse Belebung durch die ersten Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft. Seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts begegnet im europäischen Denken auch Indien; man hält seine Kultur für besonders alt, und sieht das Sanskrit als Ursprache der Menschheit an. Damit bekommt die auf die Genesis zurückgehende Vorstellung von dem Osten als Völkerheimat neue Nahrung. Man fragt, welcher Fundstoff den von hierher zugewanderten Germanen gehört hat, ob ein noch älterer vorhanden sei, und welchem Volke dieser zugeschrieben werden müsse. Die Göttinger Preisfrage ist nicht das einzige Ergebnis dieser Überlegungen; zum Beispiel regt auch die Kopenhagener Gesellschaft (1837) zu Untersuchungen über „den asiatischen Ursprung der Einwohner des Nordens“ an. Aber weder hier noch dort kommt eine Antwort zustande; bezeichnend, daß sich die Archäologie mit diesen weitreichenden Problemen nicht näher befaßt, dafür aber im Grenzgebiet gegen die Schriftquellen hin erstmals die Träger einiger Fundgruppen mit Sicherheit bestimmt.

ä) Die zeitliche Abfolge.

α) Im nordischen Kreis.

An diese Frage der ethnischen Deutung der Fundprovinzen schließt sich diejenige ihrer zeitlichen Abfolge an. Der provincialrömische Stoff geht der Periode der Reihengräber voraus; in England überlegt man, was älter ist als die für angelsächsisch angesprochene Schicht und was jünger. Durch das Wissen um das Nacheinander von Stein, Bronze und Eisen erfahren diese Versuche, eine relative Chronologie der archäologischen Erscheinungen aufzustellen, eine starke Belebung. In den ehemals römischen Gebieten gibt die Fundschicht der Römerzeit eine feste Basis; im Norden dagegen muß das zeitliche Nacheinander eines Stoffes ermittelt werden, dem die Verbindung mit den Schriftquellen fast ganz fehlt.

In Kopenhagen und dem nicht weit davon entfernten Lund wird die Frage des Nacheinanders der drei Werkstoffe um die Wende zum 19. Jahrhundert lebhafter erörtert als bisher irgendwo. Der Däne V. SIMONSEN findet (1813) ebenso wie der Schwede N. H. SJÖBORG (1815), daß die antike, d. h. literarische Vorstellung tatsächlich auf das nordische Material angewendet werden kann. So stellt im Jahre 1830 B. E. HILDEBRAND in Lund die dortige, seit längerem bestehende und gepflegte Sammlung nach diesem Prinzip auf; in Kopenhagen legt es C. J. THOMSEN, der seit 1816 der Leiter des dort soeben gegründeten Museums ist, seinem „Leitfaden zur nordischen Altertumskunde“ (1836/37) zugrunde.

Etwas anders ist die Entwicklung in Norddeutschland, insofern man hier die Grabformen zum Gegenstand der Einteilung nimmt und überhaupt mehr mit der eigenen Beobachtung im Gelände arbeitet als mit den in den Museumsschränken vereinigten Kleinfunden. Die Systeme des Justitiars JASPERSON in Östergaard bei Flensburg (1828), des Gymnasialrektors DANNEIL in Salzwedel (Altmark, 1835) und des Archivars LISCH in Schwerin (Mecklenburg, 1837) stimmen darin überein, daß sie die Großsteingräber an den Anfang der Entwicklung stellen und die Urnengräber unter ebener Erde an ihr Ende. In den Versuchen, die Abfolge der Grabformen als eine solche bestimmter Völker zu deuten, gehen ihre Ansichten auseinander. Entscheidend aber ist, daß den drei so verschiedenen Grabformen — dem Großsteingrab, dem Hügelgrab und dem Urnengrab unter ebener Erde — die drei nicht minder verschiedenen Werkstoffe entsprechen, und zwar in der Form, daß aus der Vergesellschaftung von beiden auf eine Parallelität in ihrer Ablösung geschlossen werden kann.

Grundlage dieses im Norden erzielten Fortschrittes ist die große Einheitlichkeit eines relativ reichen Fundstoffes, hinter welcher die lokalen Besonderheiten zurücktreten. Die Einzugsgebiete des Materials, welches diesen Schlußfolgerungen zugrunde liegt, sind Dänemark und Schonen, die Landschaft Angeln (Schleswig), sowie Mecklenburg und die Altmark. Diese Gebiete sind Teile einer großen, heute als nordischer Kulturkreis bezeichneten Fundprovinz, die mit dem Neolithikum einsetzt, eine reich entwickelte Bronzezeit bietet, und eine noch länger dauernde, mit dem wikingischen Material endende Eisen-

zeit. Nur ein solcher Stoff kann die Anwendung der antiken These gestatten. Indem er dazu einlud, fanden sich Angehörige dreier Nationen zusammen, und dies geschah innerhalb derjenigen kurzen Zeitspanne, in der das Problem offen zutage lag. Der in der Folgezeit um die Frage geführte Streit, welchem der Genannten das Hauptverdienst an der Aufstellung des Dreiperiodensystems zukomme, gehört heute umso mehr der Vergangenheit an, als ja keiner von ihnen die Richtigkeit dieser Abfolge von Grabformen und Werkstoffen wirklich bewiesen hat. Sie konstruieren ja nur eine solche, und es bleibt einer späteren Zeit vorbehalten, die Gültigkeit ihrer Systeme darzulegen.

Eine Gliederung des Stoffes nach den Grabformen liegt dieser Zeit auch insofern nahe, als die Entwicklung danach mit dem Unförmlich-Primitiven beginnt. Schon die internationale Bezeichnung Riesenstube für das Megalithgrab weist darauf hin, daß nur ganz besondere urzeitliche Kräfte diese Blöcke aufgetürmt haben können. Und wie hier im Norden, so ist es auch in Griechenland; nach PAUSANIAS werden die mächtigen Bauten in Mykenai und Tiryns seit alters den Zyklopen zugeschrieben. In den Stadtmauern und anderen Bauten Etruriens hat die Renaissance des Urtümlich-Gewaltigen unmittelbar vor Augen; in Perugia setzt sie eine zierliche Loggia auf die 15 m hohe Einfassungsmauer des Augustus-Tores, deren Quaderwerk nach der Basis hin immer gröber wird. Die Zeit um 1800 weiß natürlich von diesen Denkmälern; sie kennt das Löwentor, sowie die zahlreichen, vor die Zeit der römischen Herrschaft gehörenden Bauten in Mittelitalien, denen W. ABEKEN 1843 eine eigene Darstellung widmet. Er stellt fest, daß sich in Etrurien aus den älteren Gräbern langsam „eine zierlichere Form“ entwickelt, und so deutet sich hier an einem ganz anderen Stoff dieselbe Erkenntnis an, daß nämlich am Anfang das Zyklopische steht.

β) In Süddeutschland, Frankreich und England.

In Süddeutschland fehlt dies, und es mangelt zu dieser Zeit auch noch an einfachen Brandgräbern unter ebener Erde. Außer dem Römischen hat man hier die Grabhügel und die Reihengräberfriedhöfe. Schon 1830 weiß WILHELMI um den großen Unterschied in den Beigaben aus beiden, und 1834 begründet er die Einordnung der letzteren in die Merowingerzeit. Er sieht die Übereinstimmung ihres Stoffes mit dem Inventar des Childerich-Grabes, welches auf das Jahr genau datiert werden kann, und damit einen Festpunkt ersten Ranges bietet. Ferner beobachtet er die Übereinstimmung der Tierornamentik eines Sinsheimer Schmuckbrakteaten mit derjenigen sowohl der nordischen Heldenzeit wie einiger der als relativ früh angesehenen christlichen Kirchen. Die Grabhügel dürften also älter sein als dieser Stoff; WILHELMI neigt zunächst dazu, die von ihm selbst untersuchten in die unmittelbar vor der römischen Herrschaft liegende Zeit zu versetzen und den Germanen zuzuschreiben. Späterhin spricht er sich hinsichtlich ihrer Zeitstellung wie ethnischen Zugehörigkeit nicht mehr aus, denn er bejaht das im Norden entwickelte System, kann es aber nicht auf den eigenen Stoff anwenden.

Seine Datierung der Reihengräberfelder übernimmt COCHET für die

Normandie (1854, 1857). Was weder hierher gehört, noch in die Römerzeit des Landes, das verweist der Franzose teils in die gallische und teils in die normannische Periode; doch kann die Richtigkeit seiner Ordnung nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie in etlichen Teilen nur wahrscheinlich gemacht wird. COCHET's Material der vorrömischen Zeit ist außerordentlich spärlich, und man vermißt bei ihm insbesondere die Einbeziehung des Megalithikums, dessen Untersuchung hier noch kaum begonnen hat. Wesentlich mehr an Funden aus vorrömischer Zeit bringt AKERMAN (1847) von jenseits des Kanals zusammen. Aber er vermag nicht, aus Hügeln und Megalithischem, Flachgräbern und Wehranlagen ein System zu errichten. Was nicht römisch ist und auch nicht angelsächsisch, das wird der vorangegangenen „keltischen“ Zeit zugewiesen. Sah COCHET von der Anwendung des Dreiperiodensystems auf die Normandie deshalb ab, weil es ihm an vorrömischem Stoff fehlte, so AKERMAN infolge der geringen Übersichtlichkeit eines noch sehr spärlichen und zudem heterogenen Materials. Es kommt weder hier noch dort zu der Aufstellung einer ersten und zwar megalithischen Periode der Frühzeit, weil man den tatsächlichen Reichtum der Gebiete an entsprechendem Material überhaupt noch nicht ahnt.

e) Die absolute Chronologie.

Gerade an den Systemen von COCHET und AKERMAN zeigt es sich, wieviel im Norden mit der Tiefengliederung einer abseits des Lichtes von Antike und frühem Mittelalter liegenden Frühzeit gewonnen wird. Trotzdem sich nun aber hier Stein-, Bronze- und Eisenzeit zu festeren Begriffen formen, und sich aus ihnen eine Entwicklung ablesen läßt, wird die Zeit vor den Schriftquellen im ganzen noch als ein Zustand gesehen. Die Vervollkommnung der Geräte und die Verwendung neuer Werkstoffe genügen für sich allein nicht, um hier eine größere Zeitspanne ahnen zu lassen. Man glaubt zwar, das Nacheinander verschiedener Völker zu beobachten, doch fehlt jede Möglichkeit, ihnen eine bestimmte Lebensdauer zuzuerkennen.

TACITUS, der gegen den Ausgang des ersten Jahrhunderts n. Chr. seine Germania schreibt, bietet insofern einen Festpunkt, als er von den eisernen Waffen der Germanen spricht. Nach landläufiger Auffassung der Zeit um 1800 sollen sie mit der Bronze erst durch die Römer oder mittels der Kelten in der unmittelbar vorrömischen Zeit bekannt geworden sein; danach fällt denn die Steinzeit in die letzten Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung. Diese Vorstellung der Frühzeit verharret also noch ganz in der Gegend um Christi Geburt. Selbst die schärfere Erfassung von südländischem Einfuhrgut im Norden könnte an dieser Situation insofern nichts ändern, als die Archäologie des Südens mit der Bearbeitung der Kleinaltertümer erst ganz in den Anfängen steht.

Demgemäß erfolgt die Darstellung der Frühzeit jetzt noch in der Form einer Altertumskunde. In seinem „Abriß der deutschen Altertumskunde. Zur Grundlage von Vorlesungen bestimmt“ (1824) bietet J. G. G. BÜSCHING eine bis in die letzten Einzelheiten hinein gegliederte Disposition, welche in ihren beiden Hauptteilen die Nachrichten der Antike wie den archäologi-

schen Stoff gleichwertig nebeneinander stellt, und Natur wie Kultur im Sinne eines Zustandes behandelt. Auch THOMSEN's „Leitfaden“ sieht die Frühzeit durchaus statisch, und spricht nur in einem kleinen Kapitel von den „verschiedenen Perioden, in welche die heidnischen Altertümer gesetzt werden können“. Vor allem aber ist dies in dem ebenfalls 1836 erschienenen, umfangreichen „Handbuch der germanischen Altertumskunde“ von G. KLEMM der Fall. Es gründet sich „auf das, was die Alten melden, was die Ausgrabungen darbieten und was das Volksleben noch enthält“, und bietet sich schon damit als ein umfassendes Nachschlagewerk dar. Indem in diesem Zustande der Forschung den anderen Nationen etwas Entsprechendes fehlt, verkörpert es den besonderen Stand der frühgeschichtlichen Forschung im germanisch-deutschen Kulturgebiet.

4. Das Ergebnis

Damals wurde aber auch beanstandet, daß dieses Handbuch die Scheidung der Altertümer nach dem Dreiperiodensystem vernachlässige, und damit nicht berufen sei, einer „neuen Gestaltung der deutschen Altertumswissenschaft“ zu dienen; doch ändert diese auf die kommende Entwicklung verweisende Stimme nichts an dem Ausmaß des Erreichten.

Was bei HESIOD nur verschwommene Kunde ist und später gelehrte Konstruktion, das hat jetzt greifbare Gestalt angenommen. Man sieht mit aller Deutlichkeit eine Frühzeit, die schriftlos ist und vor den Schriftquellen liegt, und die sich aus sich selbst heraus gliedert. Der archäologische Stoff hat eine ihm eigentümliche Aussagekraft, und die Selbständigkeit seiner Betrachtungsweise zeichnet sich bereits ab; er ist auf dem Wege, eine Geschichtsquelle zu werden. Noch fehlt der Beweis dafür, daß die Bronze den Stein ersetzt, und daß sich später das Eisen zu der Bronze gesellt, sowie die Gräberformen vom Zyklopischen zum feiner Gegliederten hin einander ablösen; es fehlt auch die Begründung für die Einordnung etlicher Erscheinungen in Süddeutschland, Frankreich und England in die vorrömische Zeit. Doch wird vermittels des Formenvergleiches und eines Festpunktes der absoluten Chronologie die internationale Fundgruppe der Reihengräberfelder in ganz bestimmte Jahrhunderte verlegt.

Aus dem regen Interesse an diesem Stoff ergibt sich eine tragfähige Grundlage für die weitere Arbeit mit ihm. Die auf die Geschichtsvereine zurückgehende Literatur ist in Deutschland so weitschichtig, daß sie zu der Herausgabe eines „Systematischen Repertoriums“ anregt (PH.-A. F. WALTHER, 1865); in einem „Handbuch der vorzüglichsten, in Deutschland entdeckten Altertümer aus heidnischer Zeit“ sucht S. CHR. WAGENER (1842) einen Querschnitt durch den Fundstoff zu ziehen. Die vier Bände der „Deutschen Altertümer“ FR. KRUSE's (1821-30) sind ein Jahrzehnt hindurch ein Sammelplatz der Interessen; ein gleichgerichtetes Unternehmen H. SCHREIBER's, das „Taschenbuch für Geschichte und Altertum in Süddeutschland“, bringt es von 1839-46 auf fünf Bände.

Die damals gegründeten Vereinigungen bestehen zum größten Teil

noch heute ; diejenigen in Mitteleuropa schließen sich 1852 zum Gesamtverein der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine zusammen. Aus der von ihnen betriebenen Aufklärung der Bevölkerung über die Bedeutung des Fundstoffes erwachsen im Laufe der Zeit die staatlichen Maßnahmen zum Schutz der Denkmäler, die heute in Kraft sind. Ihre Sammlungen, welche neben die fürstlichen Kunstkammern treten, gehen später in öffentlichen Besitz über und bilden somit den Grundstock staatlicher und städtischer Museen der Gegenwart. Hier kann sich das Material sammeln, das vordem in die privaten Antiquitätenkabinette floß und die wechselvollen Schicksale ihrer Besitzer größtenteils nicht überdauert hat. In Deutschland und Frankreich kommt es zur Gründung von Nationalmuseen, welche den Altertümern der Frühzeit vorbehalten sind. Das Germanische Nationalmuseum in Nürnberg findet seine Ergänzung in dem ebenfalls 1852 ins Leben gerufenen, als Sammelstätte des frühgeschichtlichen Stoffes gedachten Römisch-Germanischen Zentralmuseum in Mainz ; auf französischem Boden entspricht ihm das 1862 gegründete Musée des Antiquités Nationales in St-Germain-en-Laye.

(Schluß folgt.)

Social Counter-Currents, reflected in Old Norse Traditions.

By KATE MÜLLER-LISOWSKI, Ph. D.

I. Hamlet, the Story of a Viking Vendetta.

It is known that the material for SHAKESPEAR's play of Hamlet was taken from an old Norse Saga. There exists now but one version of it which has been handed down by SAXO GRAMMATICUS, a Danish Scholar who lived at the beginning of the thirteenth century. His "Danish History", written in Latin, contains the skeleton of the Hamlet story with all its details, although with a different ending.

SAXO's hero is called Amlethus, who feigns madness in order to hide his intention to avenge the death of his father. This name is — rightly or wrongly — equated to modern Icelandic *amlódi*, Norwegian *amlo*, Old Swedish *amblodhe*, all of which mean "fool".

SAXO lived at the end of the old Viking period, and his Amlethus belongs to its pagan atmosphere. So, too, does Hamlet, although SHAKESPEAR was separated from that age by several centuries. His genius filled the old story with new life.

The foundations of the drama, however, reach down from a world with an older social order, alien to our time. To us Hamlet appears vacillating, irresolute, to GOETHE, the romantic poet of a Werther, even weak-spirited. The slow and reluctant action Hamlet takes against the murderer of his father, seducer of his mother, robber of his crown, the man who was at the same time his uncle (his father's brother¹), has been the subject of much discussion.

However, when we view him from an angle within his own world, we see him in another light. Like his proto-type, Amlethus, he was steeped in the old Northmen's traditions, the traditions of the Viking, who, more than a thousand years ago, plundered the European coasts. This old Viking mentality is Hamlet's. This Viking type (farmer, fisherman, warrior, pirate and merchant — according to circumstances and opportunity) can best be

¹ S. GEORGE THOMSON, *Aschylus & Athens*, p. 23 ff.

studied in the Icelandic Sagas, his contemporary family chronicles. They help us to see Hamlet in the light of his own time.

We have to take into account two factors which ruled the life and activity of a man of that ancient period.

He was limited as well as protected by all-powerful family bonds, by considerations dictated by family interests — not by emotions and sympathy.

The family group comprised all the relations by blood and marriage, fostership and confraternity. It represented a strong-hold and political unity. It was a moral duty to stand by one's kith and kin in life and death. It was a sacred duty to the next of kin to avenge a relative's murder.

Laertes saw his duty clearly and simply, and could act without hesitation.

However, great conflicts and tragedies arose, when a murder occurred within a family group, for then one member had to take upon himself the duty of slaying the killer. This was followed by the death of the avenger at the hands of another member, and so the vendetta went on — the family was doomed.

According to these ancient customary law traditions, Hamlet's case was complicated: he had to avenge his father's death by killing his father's brother, whose death had, logically, to be avenged also by him. He the last of the family, which had to live on through him, had to work its annihilation. Although these conflicting influences are not discussed in SHAKESPEAR's drama, they are in the background. They are traditions which need no argument.

SAXO's Amlethus story preserves still more of the old pattern of these complicated and conflicting revenges that come never to an end. Here, Amlethus does not die with the others, but, after having killed his uncle, he returns to the King of England whose daughter he marries, from whom he has a son. The king, though greatly attached to his son-in-law, finds out that he killed his uncle — to whom he himself was bound by old confraternity bonds and vows — and intends to avenge the death. If he had succeeded in his plan, the consequence of his action would have been his own death at the hands of his grandson, the son of Amlethus. However here the story turns aside from the usual course of events as we have it in parallel traditions elsewhere — from old Persia to old Ireland. The king is killed in the pursuit by Amlethus' warriors. But the vendetta which looms up so fatefully in the old story is telling on Hamlet's whole character and behaviour.

SHAKESPEAR, who lived between the Viking age and our own, stood nearer to that stage of the world than we.

And here is another reason for Hamlet's slow action.

Although to avenge a relative was a sacred duty, it was out of the question to act upon mere suspicion and ghost evidence. A man who would start a vendetta on such evidence might well doubt the soundness of his senses. Besides, ghosts, even those of the nearest relatives, were always looked upon by the old Norseman with repugnance and suspicion as malevolent!

Another decisive factor which ruled the activities of members of a family group was careful deliberation before the wholesale revenge was

started. Nothing was to be done in a temper, in hot blood, on the spot. Being of grave consequence to the whole family, and exposing each member to danger and death, action against an enemy was usually a matter for long preparation. It required often years of self-control and circumspection; according to the old principle, sometimes quoted in the sagas: a slave (or coward) never revenges himself, a knave (villain) does it at once — a free man takes his time.

However, there existed, besides this destructive custom of vendetta among the great families a strong driving force in opposition to it.

The common people, the "slaves and knaves" who were always involved in the fights of their "betters" and so-called "protectors", gained nothing from all these feuds, but, on the contrary, suffered loss of property and life. On the whole, they would be, naturally, opposed to this system. Of course, they had no power and are not taken notice of — slaves and serfs that they were among the aristocratic Vikings of the sagas which latter were their mouthpiece as to-day a newspaper-concern is that of a certain party. But still, occasionally, one catches a glimpse of them, of a sarcastic face, or overhears a grim remark when they come across and watch a deadly fight between two parties with a sort of malicious joy and aloofness, because — luckily — this, for once, is not a business of theirs!

However, also among the proud and ambitious chieftains of the community there were wise and peaceful elements, like the famous Njáll Thorgeirsson goldsmith of the great Brennu-Njálssaga, influential men, law-makers and "law-speakers", whose care was to exercise a restraining influence on the destructive members in the community, trying to bring about peaceful settlements of disputes. In these endeavours they had, surely, the solid backing of the "slaves and knaves".

II. Old Norse Peace-Appeals.

In Icelandic MSS were preserved several versions of ancient truces, peace-pledges, healings of differences between adversaries, and general appeals to the whole community binding them to keep peace. They were recorded in Old Norse dialects. One is recited in the Grettis Saga². My translation of it follows here. Another is found in the Heidharviga Saga³, passages of which I added to my translation as well as some conspicuous passages from the law-collections of the Grágás⁴.

All of them are treasures of old world traditions.

With regard to the idea of making peaceful settlements between opponents, the law-treatises and appeals go back to a much older time than a thousand years ago, the period of their recording in Icelandic MSS. They go back to pagan times, though there are some Christian interpolations.

² Grettis Saga (Kap. LXXII, 13-18, the Hegrane Thing) ed. by R. C. BOER, MAX NIEMEYER, Halle.

³ Heidharviga Saga (Islandiga Sögur II, 379).

⁴ Grágás (efter det Arnarnagæanske Haandskrift Nr. 334 fol.) Stadharhólsbok, udg. af Kommiss. f. d. Arnarnagæ. Legat., Kjöbenhavn, 1879.

These are placed in a friendly and tolerant way beside the pagan allusions as if neither was felt to be out of place, out of date.

These solemn truces and appeals were old "heirlooms", traditions which the Iclander had brought over from his homeland, Scandinavia. They were sanctified by being made law and certainly dictated by common sense and a common aim among the people: to end the deadly feuds among relentless, overbearing fellow-men and to respect and protect human life.

In contrast to the fierce old Viking Sagas with their family pride and excessive hero-worship, these old "Folk-Laws" reveal something different: the sane and sober effort to be a check and remedy against the unlimited freedom of a few powerful elements, against a degenerated individualism which had become tyranny and anarchy — elements as they turn up in every community like the hidden cancer in an organism.

Ideas usually take a long time to become realized and, on their way, they lose much of their idealistic anticipation. But still, the honest hard work, devoted to settling disputes before they flare up in a general manslaughter inspire us with respect — especially, to-day.

These various appeals and pledges were recited at the great formal meetings of the population where all kinds of disputes were settled. Then and there the hostile elements of the community were bound by law to submit to peaceful settlements, and every member had to respect the atmosphere of goodwill and order.

We can imagine the scene of such a meeting.

With a wide view on the whole assembly, on the sky, the ocean, the glaciers, the law-speaker made his powerful recital. It expressed the people's will. The frequent repetition of it made them familiar with the phrases as if it was an old bequest from their ancestors. It was meant to inspire them with reverence and awe: it had a magical effect on all people present. The time-honoured archaic style of the diction; the phrases, interspersed with alliteration; a richness in beautiful pictures, especially, in moments of climax — all this combined to give the recital a religious, liturgical character. Certain phrases were probably repeated by the pacified opponents, by witnesses, or the whole assembly as if the emphasis put on them was the very seal to the act of reconciliation.

The lawyer-poets who gave form and expression to the aim and desire of the community are forgotten. To judge from the different versions that have come down to us, many must have worked at shaping these old formulas. They belong to the finest traditions of folk-poetry.

There are moments when the appeal rises to a climax as if dictated by the special fervour and intensity of the speaker: when he requests the reconciled enemies to behave from now on like father and son, or like brothers to each other. It is the idea of human brotherhood, realized and expressed in many forms, whether in the Christian command: "Love your enemies", or in the all mankind-embracing sympathy of some unknown Chinese traveller who had scribbled on the Chinese Wall "All human affairs are my affairs".

The Great Peace-Proclamation.

This same line of thought can be discerned in the Old Norse Peace-Appeals: Opening with a promise of hospitality to the stranger, binding hostile elements to friendly settlement, threatening the disturber of peace with banishment, and ending with a solemn appeal to the whole assembly in face of the elementary forces to keep peace.

I here proclaim peace to all people present,
and pledge also truce to a man, named Guest.
He sits before us, shielded and safe,
under the eyes of chiefs and worthy yeomen.
All people here that can carry weapons,
all the assembly at this great meeting,
whencesoever they come, named or unnamed,
before all of you present, I shake hands with him,
with this stranger, named Guest.
I promise him peace and full protection.
May he join in our joy, our games and good sports,
stay with us here, or wend his way home.
Whatever his wish, wherever his way,
seafaring by water, wayfaring by land,
we give him peace wherever he stops,
whenever in need, known or not known.

We pledge here peace for ourselves, our children,
our men and women, bondsmails and boys,
serfs and freemen — we are keeping here peace.

While drinking and eating, we share meat and knives
and whatever we have — like kinsmen, not hostile.
And should ever a point of dissension arise,
we settle it in peace, without reddening our shafts.
We pull together at the same oars
as bench-fellows do on the same deck.

But woe to the man who destroys our peace,
may he never thrive who takes upon him
this heavy burden he can never shake off!
he will be an outlaw, driven away
from God and good men and from holy Heaven.
Nowhere find refuge, outlawed and ousted,
a wolf⁵ among wolves in the wilderness.
He shall never come near Christian men's churches,
never come near where heathen men worship,
never go near the glow of a fire,
never sit down where the grass grows green,

⁵ Reveals Scandinavian origin.

never hear a child chat with a mother,
 never rest where a mother feeds child
 where a fire is ablaze, where a shield gives shelter,
 where a ship ploughs the waves, where the sun shines bright,
 where a fire is ablaze, where a shield gives shelter,
 where a ship ploughs the waves, where the sun shines bright,
 where the snow lies soft, where the Lapp⁵ glides along
 swift on his snowshoe-where a fir-tree⁵ grows,
 where the falcon soars high all day long in spring,
 stretching out his wings to a gentle breeze
 where the sky spreads around, where they build a home,
 where the wind leads the water the way to the sea,
 where a man sows his corn...

Never shall the destroyer of peace
 approach Christian man's house, or Heathen man's home.
 Banished from roofs of caves and of rocks
 he has nowhere to go — except to Hell.

But we shall remain in peace together,
 in fellowship-feeling, one with the other.
 Wherever we meet, we shall trust one another,
 on fell or on firth, by ship or by snowshoe,
 on earth or on ice, in sea or in saddle,
 as if friend meets friend in perilous water,
 as if brother meets brother abroad and alone.
 Let us be with each other like father and son,
 like son with father — trusting each other.
 Let us shake hands and keep our pledge.
 And may God and men here bear us witness
 and all you who heard us, and you standing by⁶:
 May the Earth under us uphold our pledges,
 and the Sky above keep watch over them,
 and the Ocean around us⁶ — which closes us in
 ruling the lands of which we got tidings,
 And within these boundaries I speak to you:
 May peace be kept while the Earth lives and Man!

There exist, probably, similar old traditions elsewhere with the idea of peace making as their subject, in one form or another. I heard of one peace appeal recited at the opening of meetings of the Bantu in Africa to which Dr. HARRY HUGHES, at the University of Cardiff drew my attention. It is not so elaborate as the Icelandic recitals, but it is dictated by the same spirit. It is the spirit of peace which cries out of such efforts, which is certainly not confined to one race and one time.

⁶ The reminiscence of an old pagan oath? Where are parallels to it?

Talen en Dialecten van Zuid-West Nieuw-Guinea.

DEEL I.

Door P. DRABBE, M. S. C., Missionaris op Nieuw-Guinea.

Inhoud :

Algemene Inleiding.

Aantekeningen over drie Talen tussen Digul en Mbian.

I. Jélmèk 'en Makléw.

II. Mombùm.

III. Woordenlijst van Jélmèk, Makléw en Mombùm.

Algemene Inleiding.

Onder bovenstaande titel gaan we een aantal artikelen publiceren, die het resultaat zijn van een jarenlang onderzoek. Ter verduidelijking van de verspreiding der door ons bestudeerde talen geven we hierbij een overzicht-kaartje. We zullen de daarop vermelde talen even op de rij afgaan, en tevens daarbij aangeven waar de taalkundige gegevens gepubliceerd worden.

Beginnend bij de Australische grens vinden we de talen Kanum, Moraori en Jéi, welke in dit tijdschrift besproken zullen worden ; van de grens naar links gaande treffen we aan twee dialecten van het Marind, nl. Marind-Gawir en Marind-Boven-Mbian ; iets boven het Boven-Mbians vinden we het Boazi ; deze drie talen zullen ook in dit tijdschrift een plaats krijgen ; nog meer naar het Westen komen we tegen het Jélmèk, het Makléw en het Mombùm, die eveneens in dit tijdschrift zullen geplaatst worden. Op het Frederik-Hendrik-eiland worden gesproken het Kimaghama, het Ndom en het Riantana ; nota's daarover werden reeds gepubliceerd in „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde“, Deel 105, afl. 1. Gaan we meer het binnenland in, en beginnen we weer bij de Australische grens, dan staan we het eerst voor twee dialecten van het Kati, nl. Kati-Niinati en Kati-Metomka ; bij deze Kati-taal sluit zich het Dumut aan ; een uitvoerige beschrijving daarvan wordt gepubliceerd in dit tijdschrift. Naar links gaande komen we bij de Awju-sprekende stammen met de dialecten : Sjiagha, Jénimu en Pisa, waarvan een beschrijving zal worden uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde te 's-Gravenhage. Naast het Awju vinden we de Jaqaj-taal, welke hier in één artikel een plaats zal vinden samen met Marind-Boven-Mbian, Marind-Gawir en Boazi. Steeds meer naar links gaande

vinden we het Asmat, het Sémpan en het Kamoro; een uitvoerige studie daarover zal uitkomen als afzonderlijke verhandeling bij het Koninklijk Instituut. Tot slot de twee bergtalen Ekari en Moni, waarover iets verscheen in de voornoemde „Bijdragen“ (1949).

Op het kaartje vindt men een verdeling in vier soorten talen: praefix-talen, suffix-talen, gemengde talen en koppelwoordtalen; met die verdeling willen we slechts beweren dat: in de eerste soort de vervoeging der werkwoorden voornamelijk geschiedt met behulp van praefixen, in de tweede met behulp van suffixen, in de derde praefixen en suffixen een even grote plaats innemen in de vervoeging, en dat in de vierde subject, object, tijd, aspect en wijze worden aangeduid door elementen die los staan van de werkwoordstam. We hebben ons niet gewaagd aan een vergelijkende studie, en we kunnen alleen zeggen, dat al de talen waarover door het Anthropos-Instituut en door het Koninklijk Instituut te 's-Gravenhage gegevens van onze hand zullen gepubliceerd worden, echte Papoea-talen zijn (door Dr. A. CAPELL, Professor aan de Universiteit te Sidney niet-Melanesische talen genoemd). Een verdere, en diepgaande vergelijking zal men vinden in het Proefschrift van mijn confrater J. BOELAARS, M. S. C., getiteld „The linguistic Position of South West New Guinea“ (Brill 1950, Leiden, Holland), dat waarschijnlijk reeds voor deze inleiding het licht zal zien.

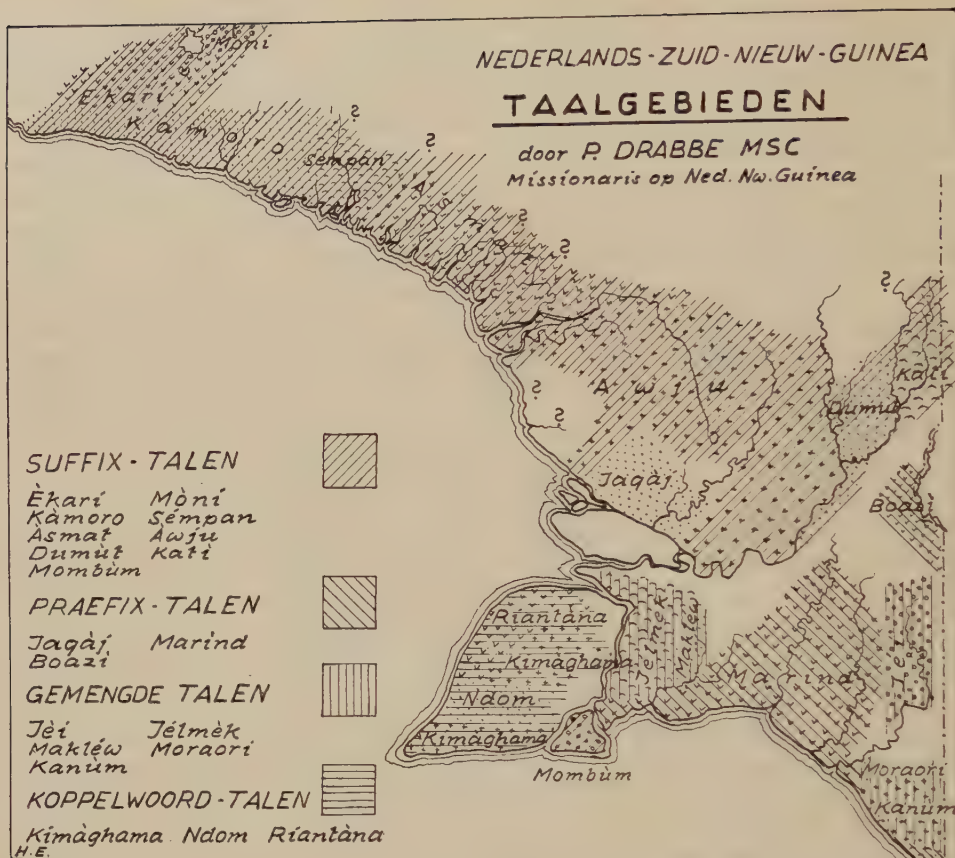
Het grootste gedeelte der behandelde talen wordt gesproken in de vlakte welke zich uitstrekt ten Zuiden van het Centrale Gebergte; alleen Kati en Dumut horen thuis in het bosrijke heuvelland, Kimaghama, Ndom, Riantana en Mombum worden gesproken op het modderige Frederik-Hendrik-eiland, Ekari en Moni in het gebergte. De communicatie tussen de verschillende buurtstammen onderling is over het algemeen niet moeilijk, maar de barbaarse zeden van Nieuw-Guinea, waar koppensnellen, menseneterij en eideloze veten nog steeds voorkomen, maken het contact spaarzaam.

Schrijver dezes werkte van 1915 tot 1935 op de Tanémbar-eilanden als missionaris, zodat hij in de gelegenheid was zich ook met taalstudie bezig te houden. Twee Spraakkunsten en twee Woordenlijsten (Jamdeens en Fordaats), en nog een aantal gegevens over een derde Tanémbarese taal (Slaruees) verschenen van zijn hand bij het Bataviaans Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. In het „Internationales Archiv für Ethnographie“ werd door hem de ethnographische monografie gepubliceerd: „Het Leven van den Tanémbarees“ (E. J. BRILL, Leiden 1940).

In 1935 zond mijn overheid mij naar Nieuw-Guinea, en werd ik als missionaris geplaatst in de Kamoro-streek; de missionering was daar nog in een beginstadium, zodat ik een groot gedeelte van mijn tijd kon besteden aan het taalonderzoek. Te Uta, in het Westelijk deel van de Kamoro-streek, had ik enkele jongens van 15 à 16 jaar die reeds een weinig Maleis kenden, en door dag in dag uit bij mijn taalonderzoek te helpen spoedig zeer goede informanten werden. Het jaar 1938 bracht ik op dezelfde wijze door aan de Inawkarivier, een van de weinige plaatsen waar het Sémpan gesproken wordt, en daar kwam ik ook in aanraking met een groep Asmatters, bij welke gelegenheid ik enkele gegevens over hun taal noteerde. Begin 1939 stelde

mijn overheid mij aan als missielinguïst, zodat ik geheel vrij gesteld werd van direct missie- en parochiewerk. Ik verhuisde naar Korombuaq aan de Digul, waar toen een aantal Jaqaj's een dorp gevestigd hadden. Daar besteedde ik een vol jaar aan de studie van het Jaqaj, wederom met behulp van enige jongens van 15 à 16 jaar. Ondertussen maakte ik een reis naar Frederik-Hendrik-eiland, waar ik anderhalve maand lang gegevens opnam van het Kimaghama, in het dorp van dezelfde naam. In 1941 vestigde ik mij te Mapi-Post, een militaire post aan de Digul, waar wel geen Papoea's woonden, maar waar ik van enkele jongens die afkomstig waren van de Sjiagha-rivier het Sjiagha-dialect van het Awju kon optekenen. Een maandlang had ik ook jongens van de Jénimu-rivier voor het dialect van dezelfde naam. Gedurende die periode kon ik bij een kort bezoek aan Tanah-Merah, een bestuurspost aan de Boven-Digul gedurende een dag of veertien enkele gegevens omtrent de Dumut-taal bijeenbrengen. Begin 1942 ging ik wonen te Niinati aan de Muju-rivier, waar ik op dezelfde wijze als vroeger te Uta, te Inawka en te Korombuaq het daar gesproken dialect van de Kati-taal onderzocht en noteerde. Op het einde van het volgende jaar verhuisde ik naar Metomka, waar een ander dialect van dezelfde taal gesproken wordt, en na nog enkele maanden doorgebracht te hebben te Mindiptana aan de Kao-rivier, ging ik voor herstel van mijn gezondheid in 1945 naar Australië. De Kati-taal noteerde ik uit de mond van aankomende jongens, die het in de kennis van het Maleis heel wat verder gebracht hadden dan degenen die mij ter beschikking stonden in de andere streken; bovendien toonden zij ook meer belangstelling, en spanden zij zich meer in om goede antwoorden te geven. Diezelfde belangstelling vond ik bij jongens uit het Centraal Gebergte, Ekari's en Moni's, die ik ontmoette te Uta toen ik daar in 1940 enige weken vertoefde; dezen kenden echter nauwelijks enige woorden Maleis, en zo kon ik van hun talen slechts luttele gegevens verzamelen.

In 1946 maakte ik een reis naar Zuid-Oost Nieuw-Guinea (Papua). Daar converseerde ik met de missionarissen over de talen van hun gebied en zag hun manuscripten in. In Juli van hetzelfde jaar kwam ik terug naar Nederlands Nieuw-Guinea en vestigde mij op de hoofdplaats Merauke. De Missie heeft daar grote internaten, waar zich kinderen bevinden uit alle reeds onder bestuur staande gebieden. Van mijn verblijf aldaar maakte ik gebruik om iets te weten te komen over verschillende talen, die door zulk een gering aantal mensen gesproken worden, dat het voor het missiewerk niet de moeite waard is er een uitgebreide studie van te maken. In zulke gebieden gebruikt zij voor godsdienstonderricht enz. Maleis. Ook op de internaten te Merauke is het Maleis voertaal, zodat ik zonder moeite jongens en meisjes kon vinden, die zich tamelijk gemakkelijk van die taal bedienden; zo kon ik in betrekkelijk korte tijd voldoende materiaal verzamelen om een idee te krijgen van de genoemde talen. Als naaste voorbereiding op dat werk begon ik met de studie van het Gawir-dialect van het Marind; enige jongens van het internaat en een volwassene die zeer goed Maleis verstond en sprak, waren me behulpzaam, en bovendien had ik veel nut van de „Spraa kleer der Marindineesche Taal“ van Pater H. GEURTJENS. Daarna



was het mij gemakkelijk een inzicht te krijgen in het Boven-Mbian-dialect van dezelfde taal; hierbij werd ik geholpen door enkele leerlingen van het meisjes-internaat, van ongeveer 18 jaar oud. Met internaatsmeisjes van dezelfde leeftijd verzamelde ik verder gegevens over de Jèi-taal. Zo had ik ook vrouwelijke hulp voor Boazi en Makléw. Evenals voor het Gawir-dialect had ik internaatsjongens voor het Jélmèk, het Kanum, het Ndom en het Riantana. Voor het Moraori en het Mombum werd ik voorgelicht door jonge mannen van 25 tot 30 jaar die een tijdje in loondienst waren te Merauke, en tamelijk wel Maleis spraken. Ten slotte onderzocht ik nog het Pisa-dialect van de Awju-taal met twee jongens van ongeveer 16 jaar, die me daartoe gezonden waren door Pater C. MEUWESE, die later samen met Pater J. VERSCHUEREN de Koningin-Juliana-rivier ontdekte.

Daarmee kwam ik gereed einde 1947, en begin 1948 reisde ik naar Europa om te trachten mijn gegevens te publiceren. Het is me een behoefte hier openlijk dank te brengen aan DR. J. GONDA, Professor aan de Universiteit te Utrecht, die me met grote welwillendheid hielp om mijn materiaal, dat ik voor het grootste deel in didactische vorm gegoten had, zodat het kon dienen als leermateriaal voor de missionarissen, zo om te werken dat het geschikt werd voor publicatie.

Aantekeningen over drie Talen tussen Digul en Mbian.

I. Jélmèk en Makléw.

Taalgebied.

1. Slechts bij gebrek aan beter gebruiken we de naam Jélmèk; het is de naam van een der groepjes die de taal spreken, welke we hier behandelen; dat groepje woont te Jélwàjab, gelegen op het vasteland van Nieuw-Guinea aan de Wanam-rivier, welke uitmondt in de Prinses-Marianne-Straat; onze zegslui waren van Jélwàjab. Met dialectische verschillen vinden we dezelfde taal ook bij de groepjes Nggarum en Jabége, het eerste in de dorpen Woboju en Dudaling, het tweede te Bibikém. Die drie groepjes samen hebben een zielen aantal van ongeveer 350. De taal die we, eveneens bij gebrek aan beter, Makléw noemen, is een zusters taal van Jélmèk, en wordt gesproken te Makléw, een dorp van ongeveer 120 zielen, dat ligt aan de Welbuti, zijrivier van de Bulàka (in het Makléws Mawèk genoemd), welke uitmondt op de Zuidkust, niet ver van Frederik-Hendrik-Eiland.

Klinkers en Medeklinkers.

2. De klinkers die in beide talen voorkomen zijn *a, e, é, i, o, ö, ü* en *u*; *e* is de *e* van ons *pet*; *é* is die welke tweemaal voorkomt in het Franse *éléfant*; *ö* staat gelijk met de *u* van ons *put*; *ü* is de *u* van het Franse *but*. De medeklinkers die in de beide talen voorkomen zijn *b, mb, d, nd, g, j, k, l, m, n, ŋ, p, t* en *w*; in M. vinden we bovendien nog *f, h, ng*, en *s*; bij de groepen Nggarum en Jabége treedt *r* op i. p. v. *l*. De betoning van de syllaben is niet sterk (ongeveer als in het Maleis); wanneer we het nuttig oordelen ze aan te geven, doen we dat met een accent grave.

Adjectieven.

3. De plaats van het attributieve adjectief is in beide talen achter het substantief, bv. M. *ébi balan épnulalo* „het grote huis is vervallen“; *ébi balan jaba* „zie het grote huis“; *jan hitin magoh* „ik sloeg het kleine kind“; in J. *tokwaköl mbanék émenaja* „het grote mes is gevallen“; *tokwaköl mbanéki ngalémo* „geef het grote mes hier“. In het eerste voorbeeld treedt op *mbanék*, in het tweede *mbanéki*; in J. vinden we nl. een *i* achter het adjectief ter aanduiding van de casus obliquus. Over het praedicatief gebruik der adjectieven zie men 33.

Persoonlijke Voornaamwoorden.

4. In de beide talen vinden we casus-rectus- en casus-obliquusvormen bij de persoonlijke voornaamwoorden. Zie het volgende paradigma:

	Makléw :		Jélmèk :	
	cas. rect.:	cas. obl.:	cas. rect.:	cas. obl.:
1 ^e enk.	<i>nóllo</i>	<i>nólél of nlél</i>	<i>nól</i>	<i>nólel</i>
1 ^e mv.	<i>nag</i>	<i>nagol</i>	<i>nag</i>	<i>nagol</i>
2 ^e enk.	<i>obé</i>	<i>awol</i>	<i>aw</i>	<i>awol</i>
2 ^e mv.	<i>omlé</i>	<i>alél</i>	<i>el</i>	<i>elél</i>
3 ^e enk.	<i>ib</i>	<i>ibél</i>	<i>éw</i>	<i>ébi</i>
3 ^e mv.	<i>imél</i>	<i>imlél</i>	<i>ém</i>	<i>émi</i>

De casus-obliquusvormen van M. zijn samentrekkingen van het pers. vnv. met de relatieaanduidende postpositie *l* van 7; in de vier eerste vormen van J. vinden we diezelfde *l*, welke ook hier als relatieaanduidende postpositie voorkomt.

Bezittelijke Voornaamwoorden.

5. De bezittelijke voornaamwoorden zijn ontstaan uit samentrekking van persoonlijke voornaamwoorden met een postpositie die de betekenis heeft van ons „van“, in M. *ban*, in J. *awk*, zie 7. In J. vinden we naast casus-rectus- ook casus-obliquusvormen, deze laatste met de postpositie *i*, zie 3 en 7. Zie het volgende paradigma :

	Makléw :		Jélmèk :	
			cas. rect.:	cas. obl.:
1 ^e enk.	<i>nólang of nlang</i>		<i>nlawk</i>	<i>nlaki</i>
1 ^e mv.	<i>nagan</i>		<i>nawk</i>	<i>nawki</i>
2 ^e enk.	<i>awan</i>		<i>awawk</i>	<i>awawki</i>
2 ^e mv.	<i>alan</i>		<i>elawk</i>	<i>elawki</i>
3 ^e enk.	<i>iban</i>		<i>ébawk</i>	<i>ébawki</i>
3 ^e mv.	<i>imlan</i>		<i>émawk</i>	<i>émawki</i>

In M. treedt het bezittelijk voornaamwoord op zowel vóór als na het substantief, bv. *nólan sokahaköl épnajo*, ofwel *sokahaköl nólan épnajo* „mijn mes is gevallen“; *nólan sokahaköl jaj*, ofwel *sokahaköl nólan jaj* „geef mijn mes aan hem“. In J. komen de casus-rectusvormen achter, en de casus-obliquusvormen vóór het substantief, bv. *tokwaköl nlawk émenaja* „mijn mes is gegevallen“; *nlaki tokwaköl ngalime* „geef mijn mes hier“. Voor zelfstandig gebruik treden dezelfde vormen op, bv. M. *nólan jaj* „geef hem het mijne“; *nólan a* „dat is het mijne“. In J. *nlawk émenaja* „het mijne is gevallen“; *nlaki ngalime* „geef het mijne hier“; *nlawk kôm* „dit is het mijne“.

De gewone bezittelijke voornaamwoorden worden ook gebruikt bij verwantschapsnamen, maar in M. komt dan in de 2^e pers. enk. en mv. achter de naam het suffix *hé*, in de 3^e pers. enk. en mv. het suffix *bé*, bv. *nlán nima émawa* „mijn vader is gekomen“; *awan nima-hé émawa* „jouw vader is gekomen“; *iban nima-bé émawa* „zijn vader is gekomen“; zo ook *nima nagan*, *alan nima-hé*, *imlan nima-bé*.

Afhankelijkheids-Constructies.

6. Bezitsrelatie wordt uitgedrukt door middel van de postposities die we reeds tegenkwamen in 5, nl. M. *ban*, en J. *awk*, bv. *mbakaw ban milom* „het varken van de oude man“; *nòhanim ban milom* „het varken van de jongeman“; *ébi ban uho* „de deur van het huis“. In J. *ida awk kòm tokwaköl* „dit is het mes van vader“; *ida awk tokwaköl ngalime* „geef het mes van vader hier“. In J. komt nog een andere postpositie voor met dezelfde betekenis, nl. *baki*, bv. *übi milom baki ngalime*, lett. „staart varken-van geef hier“; men zegt echter ook *milom baki ngalime übi*, lett. „varken-van geef hier staart“; zo ook *alo owi baki ngalime* „ei casuaris-van geef hier“, of *owi baki ngalime alo* „casuaris-van geef hier ei“. Nu doet zich in M. de eigenaardigheid voor, dat achter verwantschapsnamen die eindigen op *a*, wat bij de meeste het geval is, niet *ban*, maar *an* gebruikt wordt, vgl. de bezittelijke voornaamwoorden in 5, bv. *nim-an sokahaköl* (van *nima*) „het mes van vader“; tegenover *nuha ban soka-haköl* „het mes van de man“, en tegenover *ébohé ban sokahaköl* „het mes van de echtgenoot“.

De samenstelling van het type der Germaanse talen „kokosnoot“ komt ook hier voor, bv. *milom pali* „varkensstaart“; tegenover *milom kajak ban pali* „de staart van dit varken“; *ohi jan* „casuaris-ei“, tegenover *ohi kajak ban jan* „het ei van deze casuaris“.

Postposities.

7. Waar men in Europese en andere talen praeposities gebruikt, vinden we hier postposities. Voorbeelden in M. *bémamötöba jok akwa* „ik zal gaan huis naar“; *jok bala bémaékabö* „huis van ik zal komen“; *méd jok akwa mak* „zittend huis te ik zit“; *sokahaköl ogo bémaémka* „mes met ik zal haar steken“; *méd ébi mög akwa mak* „zittend huis bovendeel te ik zit“; *méd nima ho bémakuba* „zittend vader met ik zal zitten“; *nima l bémanéka* „vader naar ik zal slaan“; *mbakaw ban milom* „het varken van de oude man“. Voorbeelden in J. *ébi lén* „ten behoeve van het huis“; *ébi bèn* „vanaf het huis“; *ébi wapamö* „te huis“; *ida akwega* „met vader“; *tokwaköl dmeme* „met een mes“; *alo owi baki* „het ei van de casuaris“, zie 6.

Telwoorden.

8. In M. heeft men slechts twee telwoorden, nl. *mépola* „een“ en *inagé* „twee“; voor „drie“ heeft men al de ingewikkelde formule *imléh inagé mépolan ho*, voor „vier“ *imén-inagé iméh-inagé*, waarvan we de betekenis niet konden achterhalen. In J. bestaan telwoorden van een tot vijf: *aklala*, *ina*, *mudém*, *ébédina* en *kédnkapo*. In beide talen is de plaats der telwoorden achter het substantief, bv. *sokahaköl inagé jani* „geef mij twee messen“.

Zinsbouw.

9. De zinsbouw is onderwerp, een of andere relatie, lijdend voorwerp, gezegde. Toch komt ook het voorwerp wel eens achter het gezegde.

Vervoeging in Makléw.

10. Momentaan en Duratief Aspect. Een opvallend verschijnsel in Makléw is, dat men streng let op het aspect der handeling; als de betekenis van een werkwoord het toelaat zijn er altijd speciale vormen voor momentaan en voor duratief, welke laatste echter zowel een iteratieve als een duratieve betekenis kunnen hebben. In enkele tijden en wijzen wordt het duratieve niet alleen door vervoeging weergegeven, maar ook nog op de volgende wijze: om bv. uit te drukken, dat iemand momenteel lachte, zegt men „hij lachte“, maar om uit te drukken, dat hij aan het lachen bleef, zegt men iets als „hij lachte lach“; zo ook bv. „hij springt sprong“, of „hij speelt spel“; men gebruikt dus een verbale uitdrukking, en wat we daarin als naamwoord kunnen beschouwen, wordt gevolgd door de relatieaanduidende *l* van 4 en 7. De werkwoordstam in die verbale uitdrukkingen is vaak dezelfde als die welke voor de momentaan gebruikt wordt, vaak ook enigszins gewijzigd, en enkele keren een geheel andere stam; het nominale gedeelte van de uitdrukking is vaak gelijk aan het verbale, vaak daarmee verband houdend, en soms ook weer geheel anders. Ziehier een lijstje van enkele werkwoorden met in de eerste kolom de betekenis in het Nederlands, in de tweede de momentaan- en in de derde de duratiefvormen:

bakken	-taha-	hölowo -hlo-
vlechten	-ho-	howo -ho-
touwdraaien	-jüm-	jüm -jüm-
planten	-ewlék-	wlék -ewlék-
vliegen	-mu-	muw -mu-
stijgen	-ukal-	kum -ukal-
dalen	-uopli-	uopliwal -uopli-
nemen	-nus-	-anhék-
vastpakken	-lka-	jülé -hépé-
maken	-ho-	habo -ho-
wassen	-uh-	uhuo -uh-
denken	-tén-	hétok -tén-
roepen	-dék-	hajago -dék-
dragen	-élép-	ilépwé -élép-
horen	-én-	opklo -én-
zien	-aba-	opono -amábé-
vragen om	-lihé-	oliwo -lihé-
wegwerpen	-ten-	kakwégé -kak-
slaan	-abné-	ühelwé -ühel-

11. Algemeens over de Vervoeging. Door de vervoeging wordt uitgedrukt tijd, aspect en wijze, en verder persoon en getal, en in 3^e enk. ook het geslacht van het onderwerp; alleen bij sommige werkwoorden worden ook persoon en getal, en in 3^e enk. ook geslacht van de relatie aangeduid. In alle personen maakt men ten opzichte van het onderwerp onderscheid tussen enkelv., meerv. en dualis. Men heeft echter niet in alle tijden en wijzen verschillende vormen voor alle personen; in het praesens van de duratieve indicatief bv. vinden we bij werk-

woorden zonder relatiewijzers maar één vorm voor 1^e enk., meerv. en dualis; in zo'n geval maakt men om duidelijk te zijn gebruik van de persoonlijke voornaamwoorden. Mometaanvormen bestaan voor vier tijden: praesens, dat tegelijk dient voor een verleden op de dag van vandaag, praeteritum hesternum, dus voor een verleden op de dag van gisteren, praeteritum distans voor een verleden vóór de dag van gisteren, en futurum. Duratiefvormen bestaan voor praesens, dat tegelijk dient voor een verleden op heden en op gisteren, praet. distans, en futurum.

12. De vervoeging van werkwoorden zonder relatiewijzers geschiedt door middel van praefixen en/of suffixen; deze duiden tegelijkertijd zowel tijd, aspect en modus, als persoon, getal en geslacht van het onderwerp aan, zó dat men in 't algemeen niet kan aanwijzen wat bv. tijd-, wat subjectwijzer is; men zie daarvoor de paradigma's welke we zonder verdere uitleg hier laten volgen. Een enkel suffix, dat in alle tijden terugkomt, is te herkennen als subjectwijzer van 2^e pl. en du., nl. *ga*. We nemen als werkwoordstam *-pös-* „springen“.

13. Paradigma's:

	Mometaan-Vormen :	Duratief-Vormen :
	Praesens = Praet. Hod.:	Praes. = Praet. Hod. = Hest.:
1 ^e s.	<i>ép-pös-òma</i>	
1 ^e pl.	<i>éma-pös</i>	<i>pöswo l ma-pös</i>
1 ^e du.	<i>ép-opsò</i>	
2 ^e s.	<i>ép-pös-ò</i>	<i>pöswo l a-pös</i>
2 ^e pl.	<i>éma-pös-wòga</i>	<i>pöswo l ma-pös-wòga</i>
2 ^e du.	<i>ép-ops-òga</i>	
3 ^e s. mann.	<i>ép-pös-ò</i>	<i>pöswo l a-pös</i>
3 ^e s. vr.	<i>ép-aps-ò</i>	<i>pöswo l a-pös-ané</i>
3 ^e pl.	<i>éma-pös-wà</i>	<i>pöswo l a-pös-wà</i>
3 ^e du.	<i>ép-ops-ò</i>	

14. Praet. Hesternum :

1 ^e s.	<i>éma-pös</i>
1 ^e pl.	
1 ^e du.	
2 ^e s.	<i>éma-pös</i>
2 ^e pl.	<i>éma-pös-wòga</i>
2 ^e du.	
3 ^e s. mann.	<i>éma-pös</i>
3 ^e s. vr.	<i>éma-pös-ané</i>
3 ^e pl.	<i>éma-pös-wà</i>
3 ^e du.	

15. Praet. Distans :

	Praet. Distans :	Praet. Distans :
1 ^e s.	<i>émé-na-pös-òma</i>	<i>pöswo l na-pös-òma</i>
1 ^e pl.	<i>émé-im-aps-à</i>	<i>pöswo l im-aps-à</i>
1 ^e du.	<i>émé-nap-ops-ò</i>	<i>pöswo l nap-ops-ò</i>
2 ^e s.	<i>émé-na-pös-ò</i>	<i>pöswo l na-pös-ò</i>
2 ^e pl.	<i>émé-ima-pös-àga</i>	<i>pöswo l ima-pös-àga</i>
2 ^e du.	<i>émé-ima-pös-à</i>	<i>pöswo l ima-pös-à</i>

	Praet. Distans :	Praet. Distans :
3 ^e s. mann.	<i>émé-ips-à</i>	<i>pōswo l ips-à</i>
3 ^e s. vr.	<i>ém-a-pōs-pù</i>	<i>pōswo l a-pōs-pù</i>
3 ^e pl. }	<i>ém-o-pōs-pù</i>	<i>pōswo l o-pōs-pù</i>
3 ^e du. }		
16.	Futurum :	Futurum :
1 ^e s.	<i>béma-pōs-ka</i>	<i>béma-pōs-ba</i>
1 ^e pl.	<i>béma-pōs-ba</i>	
1 ^e du.	<i>bia-pōs-pa</i>	
2 ^e s.	<i>béba-pōs</i>	<i>béba-pōs-am</i>
2 ^e pl.	<i>bia-pōs-boga</i>	<i>bia-pōs-bòga</i>
2 ^e du.	<i>bia-pōs-ga</i>	
3 ^e s. mann.	<i>béba-pōs-p</i>	<i>béba-pōs-bop</i>
3 ^e s. vr.	<i>bia-pōs-pé</i>	<i>bia-pōs-bopé</i>
3 ^e pl.	<i>bia-pōs-bòpa</i>	<i>bia-pōs-bòpa</i>
3 ^e du.	<i>bia-pōs-pa</i>	

Nota: in het futurum verschillen de duratiefsuffixen duidelijk van de momentaansuffixen, en daarom is geen andere uitdrukking nodig.

17. Ontkenningen. De negatie van een proces wordt ugedrukt door het negatieve element *ma*, in praet. dist. *mabo* vóór de bovenstaande affirmatieve vormen, die echter kleine veranderingen ondergaan, welke men zal kunnen nagaan in de volgende paradigma's. In de duratiefvormen treedt de postpositie *l* niet op.

	Negatieve Mom.-Vormen :	Negatieve Dur.-Vormen :
	Praes. = Praet. Hod :	Praes. = Praet. Hod. = Hest :
1 ^e s.	<i>ma p-pōs-òma</i>	<i>pōswo ma ma-pōs</i>
1 ^e pl.	<i>ma ma-pōs</i>	
1 ^e du.	<i>ma p-ops-ò</i>	
2 ^e s.	<i>ma p-pōs-ò</i>	<i>pōswo ma na-pōs</i>
2 ^e pl.	<i>ma ma-pōs-wòga</i>	<i>pōswo ma ma-pōs-wòga</i>
2 ^e du.	<i>ma p-ops-òga</i>	<i>pōswo ma m-aps-òga</i>
3 ^e s. mann.	<i>ma p-pōs-ò</i>	<i>pōswo ma ba-pōs</i>
3 ^e s. vr.	<i>ma p-aps-ò</i>	<i>pōswo ma ba-pōs-ané</i>
3 ^e pl.	<i>ma ma-pōs-wà</i>	<i>pōswo ma ba-pōs-wà</i>
3 ^e du.	<i>ma p-ops-ò</i>	

19.	Praet. Hesternum :
1 ^e s. }	<i>ma ma-pōs</i>
1 ^e pl. }	
1 ^e du. }	
2 ^e s.	<i>ma ba-pōs</i>
2 ^e pl. }	<i>ma ma-pōs-wòga</i>
2 ^e du. }	
3 ^e s. mann.	<i>ma ba-pōs</i>
3 ^e s. vr.	<i>ma ba-pōs-ané</i>
3 ^e pl. }	<i>ma ba-pōs-wà</i>
3 ^e du. }	

20.

	Praet. Distant :	Praet. Distant :
1 ^e s.	<i>mabo na-pōs-ōma</i>	<i>pōswo mabo ima-pōs-à</i>
1 ^e pl.	<i>mabo im-aps-à</i>	
1 ^e du.	<i>mabo na-po-pōs-ō</i>	
2 ^e s.	<i>mabo na-pōs-ō</i>	<i>pōswo mabo i-pōs-à</i>
2 ^e pl.	<i>mabo im-aps-àga</i>	<i>pōswo mabo im-aps-àga</i>
2 ^e du.	<i>mabo im-aps-à</i>	
3 ^e s. mann.	<i>mabo ips-à</i>	<i>pōswo mabo ips-à</i>
3 ^e s. vr.	<i>mabo a-pōs-pù</i>	<i>pōswo mabo a-pōs-pù</i>
3 ^e pl.	<i>mabo o-pōs</i>	<i>pōswo mabo ò-pōs-pù</i>
3 ^e du.	<i>mabo o-pōs-pù</i>	

21.

	Futurum :	Futurum :
1 ^e s.	<i>ma ma-pōs-ka</i>	<i>ma ma-pōs-ba</i>
1 ^e pl.	<i>ma ma-pōs-ba</i>	
1 ^e du.	<i>ma ma-pōs-pa</i>	
2 ^e s.	<i>ma ba-pōs</i>	<i>ma ba-pōs-am</i>
2 ^e pl.	<i>ma ba-pōs-</i>	<i>ma ba-pōs-bōga</i>
2 ^e du.	<i>ma ba-pōs-ga</i>	<i>ma ba-pōs-bōga</i>
3 ^e s. mann.	<i>ma ba-pōs-p</i>	<i>ma ba-pōs-bop</i>
3 ^e s. vr.	<i>ma ba-pōs-pé</i>	<i>ma ba-pōs-bopé</i>
3 ^e pl. }	<i>ma ba-pōs-ba</i>	<i>ma ba-pōs-bōpa</i>
3 ^e du. }		

22. Habitualis. „Gewoon zijn iets te doen“ wordt uitgedrukt door de vormen van de duratieve praesens-vormen, maar zonder de postpositie *l*; *pōswo l mapōs* betekent dus „ik ben, of ik was aan het springen“, maar *pōswo mapōs* „ik ben gewoon te springen“.

23. Imperatief of Adhortatief. Om een imperatief of adhortatief uit te drukken worden de futurumvormen gebruikt, maar met andere praefixen, 1^e pers. en 3^e pers. *a*, 2^e pers. *ja*; bv. *béma-pōs-ka* „ik zal springen“; *a-pōs-ka* „laat ik springen“; *béba-pōs* „jij zult springen“; *ja-pōs* „spring“; *bia-pōs-pé* „zij zal springen“; *a-pōs-pé* laat zij springen“; *béba-pōs-bop* „hij zal herhaaldelijk springen“; *a-pōs-bop* „laat hij herhaaldelijk springen“.

24. Prohibitief. Een verbod wordt uitgedrukt door de vormen van de imperatief met verandering der praefixen, zie het volgende paradigma, en daarvóór het prohibitieve element *ɲangol*, in de 1^e pers. facultatief vervangen door het negatieve *ma*, zie 17.

	Momentaanvormen :	Duratiefvormen :
1 ^e s.	<i>ma ma-pōs-ka</i>	<i>ɲangol ma-pōs-ba</i>
1 ^e pl.	<i>ma ma-pōs-ba</i>	
1 ^e du.	<i>ma ba-pōs-pa</i>	
2 ^e s.	<i>ɲangol ba-pōs</i>	<i>ɲangol ba-pōs-am</i>
2 ^e pl.	<i>ɲangol a-pōs-bōga</i>	<i>ɲangol a-pōs-bōga</i>
2 ^e du.	<i>ɲangol a-pōs-gà</i>	
3 ^e s. mann.	<i>ɲangol ba-pōs-p</i>	<i>ɲangol ba-pōs-bop</i>
3 ^e s. vr.	<i>ɲangol a-pōs-pé</i>	<i>ɲangol ba-pōs-bopé</i>
3 ^e pl.	<i>ɲangol a-pōs-bōpa</i>	<i>ɲangol a-pōs-bōpa</i>
3 ^e du.	<i>ɲangol a-pōs-pà</i>	

25. Relatiewijzers of Personaalstammen. Er bestaan enkele werkwoorden waarbij relatiewijzers worden gebruikt, of althans de persoon van de relatie wordt aangeduid, maar dat gebeurt op een zeer onregelmatige wijze. Nemen we als voorbeeld het equivalent van ons „zien“, *-ha-*, met de verbale uitdrukking *opo -éhé-* voor de duratief, waarbij slechts relatiewijzers optreden voor 3^e pers. mann. enk., nl. *b*; voor 1^e enk. en mv. nl. *n*; voor 2^e mv., nl. *l*; voor de overige personen bestaan geen relatiewijzers, zodat men vaak genoodzaakt is de persoonlijke voornaamwoorden te gebruiken, en tussen meerv. en dualis wordt in geen enkele persoon onderscheid gemaakt. De relatiewijzer *b* komt in plaats van de *h* in de beide stammen; *n* en *l* komen onmiddellijk vóór de stam. Ziehier een paradigma van alle futurumvormen waarin het onderwerp een 3^e persoon mann. is :

Momentaanvormen :

<i>nlél béba-n-ha-p</i>	hij mij	<i>nlél opo béba-n-éhé-bép</i>
<i>awol béba-ha-p</i>	hij jou	<i>awol opo béba-hé-bép</i>
<i>ibél béba-ha-p</i>	hij haar	<i>ibél opo béba-hé-bép</i>
<i>ibél béba-ba-p</i>	hij hem	<i>ibél opo béba-bé-bép</i>
<i>nagol béba-n-ha-p</i>	hij ons	<i>nagol opo béba-n-éhé-bép</i>
<i>alél béba-l-ha-p</i>	hij jullie	<i>alél opo béba-l-éhé-bép</i>
<i>imlél béba-ha-p</i>	hij hen	<i>imlél opo béba-hé-bép</i>

26. In ons voorbeeld van 25 spraken we van relatiewijzers; we hadden ook kunnen zeggen, dat naast de primaire stammen *-ha-* en *-éhé-* secundaire personaalstammen optreden, nl. : *-ba-* en *-ébé-*, *-nha-* en *-n-éhé-*, *-lha-* en *-l-éhé-*. Ons tweede voorbeeld is de stam *-jém-* „mishandelen“; hij wordt gebruikt wanneer het voorwerp staat in 1^e enk., 2^e enk., of 3^e vr. enk.; daarnaast vinden we de stam *-to-*, wanneer het voorwerp in 3^e mann. enk., en *-um-* als het in een der drie personen meervoud staat. Parallel daaraan treden voor de duratief op de stammen *-émhé-*, *-klépok-* en *-um-*, waarbij geen nominaal woord gebruikt wordt; hier kunnen we dus niet spreken van relatiewijzers; in de 1^e pers. enk. echter vinden we een *n*, die vóór de stam *-jém-* komt, zodat „mij mishandelen“ wordt weergegeven door *-njém-*. De futurumvormen met als onderwerp een 3^e pers. mann. enk. zijn dus :

Momentaanvormen :

<i>nlél béba-n-jém-p</i>	hij mij
<i>awol béba-jém-p</i>	hij jou
<i>ibél béba-jém-p</i>	hij haar
<i>ibél béba-to-p</i>	hij hem
<i>nagol béb-um</i>	hij ons
<i>alél béb-um</i>	hij jullie
<i>imlél béb-um</i>	hij hen

Duratiefvormen :

<i>nlél béba-n-émhé-bép</i>
<i>awol béba-mhé-bép</i>
<i>ibél béba-mhé-bép</i>
<i>ibél béba-klépok-bop</i>
<i>nagol béb-um-bop</i>
<i>alél béb-um-bop</i>
<i>imlél béb-um-bop</i>

Nota: in de duratiefvormen merke men op het harmoniëren van de klinkers in het suffix met die van de stam, en bij de momentaanvormen het ontbreken van suffixen achter de stam *-um-*.

Vervoeging in Jélmek.

27. Werkwoorden met suffixen. In Jélmek wordt door de vervoeging aangegeven persoon en getal van het onderwerp, en tijd en wijze, en wel door middel van suffixen; bij enkele werkwoorden treden behalve suffixen voor hetzelfde doel ook praefixen op. We geven op de eerste plaats een paradigma van de drie tijden welke in gebruik zijn: praesens, dat tegelijk voor praeteritum hodiernum dienst doet, praeteritum distans, en futurum, van de werkwoordstam *me-* „doen breken van touw“:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
1 ^e enk.	<i>me-me</i>	<i>me-p-ma</i>	<i>me-ka</i>
1 ^e mv.	<i>me</i>	<i>me-p-ō</i>	<i>me-pe</i>
2 ^e enk.	<i>me</i>	<i>me-p-we</i>	<i>me</i>
2 ^e mv.	<i>me-ga</i>	<i>me-p-uga</i>	<i>me-ge</i>
3 ^e enk.	<i>me</i>	<i>me-p-ō</i>	<i>me-p</i>
3 ^e mv.	<i>me</i>	<i>me-p-ō</i>	<i>me-pe</i>

In het praesens is de tijdwijzer nul, en er zijn slechts twee subjectwijzers, nl. voor 1^e enk. en 2^e mv. In het praeteritum vinden we de tijdwijzer *p*, en parallel met *me* en *ga* van het praesens treffen we als subjectwijzers aan *ma* en *ga*; voor 1^e mv. en 3^e enk. en mv. *ō*; voor 2^e enk. *we*. In het futurum is 2^e enk. gelijk aan 2^e enk. van het praesens, nl. enkel de stam van het werkwoord; verder kunnen we als subjectwijzer aanwijzen *ge* in 2^e mv., overigens tijd- en subjectwijzer tegelijkertijd; *ka*, *pe* en *p* zijn verder evenzo tijd- en subjectwijzer; merk op dat hier 1^e mv. en 3^e mv. aan elkaar gelijk zijn, zoals trouwens ook in praesens en praeteritum het geval is. Bij het futurum treedt facultatief het element *bia* op; zo zegt men bv. *wemoka* „ik zal komen“, maar ook wel *bia wemoka*.

Het werkwoord *noli-* „dragen“ wordt ongeveer op dezelfde wijze vervoegd; de klinkers der suffixen verschillen van die bij *me-*, hetgeen misschien harmoniëring is; ziehier een paradigma:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
1 ^e enk.	<i>noli-ama</i>	<i>noli-p-ma</i>	<i>noli-ka</i>
1 ^e mv.	<i>noli-a</i>	<i>noli-p-u</i>	<i>noli-pa</i>
2 ^e enk.	<i>noli-a</i>	<i>noli-p-uà</i>	<i>noli</i>
2 ^e mv.	<i>noli-agà</i>	<i>noli-p-uga</i>	<i>noli-go</i>
3 ^e enk.	<i>noli-a</i>	<i>noli-p-u</i>	<i>noli-p</i>
3 ^e mv.	<i>noli-a</i>	<i>noli-p-u</i>	<i>noli-pa</i>

Ziehier nog enkele werkwoorden zonder praefixen in 1^e enk. der drie tijden:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
zeggen	<i>bé-ama</i>	<i>bé-p-ma</i>	<i>bé-ka</i>
zien	<i>beé-me</i>	<i>beé-p-me</i>	<i>beé-ka</i>
breken van hout	<i>maxa-ma</i>	<i>maxé-p-ma</i>	<i>maxé-ka</i>
breken van steen	<i>plax-ama</i>	<i>plax-p-ma</i>	<i>plax-ka</i>

28. Werkwoorden met prae- en suffixen. Een reeks werkwoorden heeft als kenteken van persoon, getal en tijd behalve de suffixen ook

nog praefixen; zie het volgende paradigma van het werkwoord *-li-* „vragen om“:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
1 ^e enk.	<i>po-li-ama</i>	<i>wo-li-pma</i>	<i>a-li-ka</i>
1 ^e mv.	<i>ko-li-a</i>	<i>wo-li-p-u</i>	<i>a-li-pa</i>
2 ^e enk.	<i>no-li-a</i>	<i>no-li-pua</i>	<i>a-li</i>
2 ^e mv.	<i>no-li-aga</i>	<i>wo-li-pua</i>	<i>a-li-go</i>
3 ^e enk.	<i>no-li-a</i>	<i>wa-li-p-u</i>	<i>a-li-p</i>
3 ^e mv.	<i>no-li-a</i>	<i>na-li-p-u</i>	<i>a-li-pa</i>

We zien dat de suffixen overeenkomen met die van de werkwoorden zonder praefixen. Bij het futurum is hier het praefix *a* duidelijk niets anders dan tijdwijzer; in praes. en praet. zijn de praefixen tijd- en subjectwijzer tegelijkertijd.

Hier nog de vormen van 1^e enk. van enkele andere werkwoorden met praefixen in de vervoeging:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
geven	<i>pé-li-ame</i>	<i>wé-li-p-me</i>	<i>a-li-ka</i>
vastpakken	<i>pé-nép-eme</i>	<i>wé-nép-ep-me</i>	<i>a-nép-ka</i>
roepen	<i>po-lom-ama</i>	<i>wo-lom-p-ma</i>	<i>a-lomp-ka</i>
vragen naar	<i>pé-lig-ama</i>	<i>wé-lig-ōp-ma</i>	<i>a-lik-ka</i>
graven	<i>po-lol-ama</i>	<i>wo-lol-p-ma</i>	<i>a-lol-ka</i>

29. Onregelmatige Werkwoorden. Een andere reeks werkwoorden heeft onregelmatige vormen, zoals bv. *-we-* „komen“, met meervoudstam *-kōlm-*, waarvan het volgende paradigma:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
1 ^e enk.	<i>k-we-gama</i>	<i>we-geⁿⁱ</i>	<i>we-moka</i>
1 ^e mv.	<i>k-we-ga</i>	<i>pa-kōlm-ani</i>	<i>a-kōlm-éka</i>
2 ^e enk.	<i>k-we-gaga</i>	<i>we-ge^{nia}</i>	<i>we-mo</i>
2 ^e mv.	<i>k-we-ga</i>	<i>ka-kōlm-aniga</i>	<i>a-kōlm-égé</i>
3 ^e enk.	<i>k-we-ga</i>	<i>k-we-geⁿⁱ</i>	<i>we-mop</i>
3 ^e mv.	<i>k-we-gaga</i>	<i>ké-kōlm-ani</i>	<i>a-kōlm-ép</i>

Ziehier nog de vormen van 1^e enk. van enkele andere onregelmatige werkwoorden:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
gaan	<i>pwakama</i>	<i>wakapma</i>	<i>wapuka</i>
nemen	<i>pipeme</i>	<i>ipipme</i>	<i>ipuka</i>
doen	<i>kulépukama</i>	<i>wulépopoma</i>	<i>wulépoka</i>
wassen	<i>kweme</i>	<i>wōpma</i>	<i>wuka</i>
denken	<i>kwékama</i>	<i>wékepma</i>	<i>wékka</i>
zwijgen	<i>kwijauama</i>	<i>wijampme</i>	<i>wijanka</i>
horen	<i>piname</i>	<i>inépma</i>	<i>inéka</i>
binden	<i>piblama</i>	<i>ibōlpma</i>	<i>ibōlka</i>

30. Ontkenningen. Voor ontkenningen gebruikt men de negatieve elementen *mo*, *mao* en *mama*, resp. voor praes., praet. en futurum vóór de affirmatieve vormen, bv. *mo meme* „ik breek niet“; *mào mepma* „ik brak niet“; *mama maka* „ik zal niet breken“.

31. Imperatiefvormen. De imperatief in tweede pers. enkel- en meervoud wordt gekenmerkt door het praefix *i* (*j*) bij alle werkwoorden, en het suffix *pu* of *pö*, waarachter in het meervoud nog optreedt *go* of *gé*, ook in andere vormen kenmerk van 2^e pers. mv., zie 27. Ziehier een lijst van de imperatiefvormen der werkwoorden die we boven tegenkwamen in hun indicatiefvormen; men zal zien dat enkele vormen onregelmatig zijn:

		Imperatief :	
	Werkwoordstam :	2 ^e pers. enk. :	2 ^e pers. mv. :
breken	<i>me-</i>	<i>i-mepö</i>	<i>i-mepögé</i>
dragen	<i>noli-</i>	<i>i-noli-pu</i>	<i>i-noli-pugo</i>
zeggen	<i>bé-</i>	<i>jopu</i>	<i>jopugo</i>
zien	<i>beé-</i>	<i>i-beépö</i>	<i>i-beépögé</i>
breken v. hout	<i>mana-</i>	<i>i-mnépu</i>	<i>i-mnépugo</i>
breken v. steen	<i>plan-</i>	<i>i-pamplu</i>	<i>i-pamplugo</i>
vragen	<i>-li-</i>	<i>ja-lipu</i>	<i>ja-lipugo</i>
geven	<i>-li-</i>	<i>ja-li-pö</i>	<i>ja-li-pögé</i>
aanpakken	<i>-nép-</i>	<i>ja-népöpö</i>	<i>ja-népöpögé</i>
roepen	<i>-lom-</i>	<i>ja-lompu</i>	<i>ja-lompugo</i>
vragen naar	<i>-lig-</i>	<i>ja-ligöp</i>	<i>ja-ligöpögé</i>
graven	<i>-lol-</i>	<i>ja-lolpu</i>	<i>ja-lolpugo</i>
komen	<i>-we-</i>	<i>juemo</i>	<i>ja-kömé-gé</i>
gaan	<i>-wa-</i>	<i>juépö</i>	<i>ja-kölpugo</i>
nemen	<i>-pi-</i>	<i>i-pöpö</i>	<i>j-uakopugo</i>
doen	<i>-ulépu-</i>	<i>j-ulépupe</i>	<i>j-ulépupugo</i>
wassen	<i>-u-</i>	<i>j-upu</i>	<i>j-upugo</i>
denken	<i>-ék-</i>	<i>j-wékupu</i>	<i>j-wékupugo</i>
zwijgen	<i>-wijax-</i>	<i>i-nomopu</i>	<i>i-nomopugo</i>
horen	<i>-iné-</i>	<i>i-népö</i>	<i>i-népögé</i>
binden	<i>-iböl-</i>	<i>ibölpu</i>	<i>ibölpugo</i>

Naast *jalipö* en *jalipögé* van *-li-* „geven aan een ander“ vinden we nog *ngalémo*, of *ngalime* „geef hier“, en *ngalémogo* „geeft hier“.

32. Prohibitiefvormen. De prohibitiefvormen bestaan uit de imperatiefvormen zonder het praefix *i*, *j* of *ja*, met het prohibitieve element *iméba* of *inéba* ervóór, bv. *iméba lipö* „geef het niet“; *iméba opu* „zeg het niet“; *iméba nolipu* „draag het niet“.

Praedicatief Gebruik der Naamwoorden.

33. Voor het praediceren van naamwoorden in Makléw vinden we in het praesens de werkwoordstam *ém-*, behalve in de 3^e pers., waar de stam *a-* gebruikt wordt; in het praet. vinden we de stam *éi-* overal behalve in 3^e vr. enk.; in het futurum overal *najk-*, bv. *hitin ém-àk* „ik ben klein“; *hitin éimaka* „ik was klein“; *bala béma-najk-ka* „ik zal groot zijn“.

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
1 ^e enk.	<i>ém-àk</i>	<i>éi-màka</i>	<i>béma-najk-ka</i>
1 ^e mv.	<i>ém-éb</i>	<i>éi-méba</i>	<i>béma-naik-anì</i>
1 ^e du.	<i>ém-àngo</i>	<i>éi-mama</i>	<i>bia-najk-apà</i>
2 ^e enk.	<i>ém-én</i>	<i>éi-mna</i>	<i>béba-najk</i>
2 ^e mv.	<i>émé-bòga</i>	<i>éi-mébàga</i>	<i>bia-najk-agà</i>
2 ^e du.	<i>ém-anòga</i>	<i>éi-manàga</i>	<i>bia-najk-ga</i>

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
3 ^e mann. enk.	<i>a</i>	<i>éjòkwa</i>	<i>béba-najk-ap</i>
3 ^e vr. enk.	<i>àkané</i>	<i>akupù</i>	<i>bia-najk-ap</i>
3 ^e mv.	<i>abà</i>	<i>éi-ba</i>	<i>bia-najk-apa</i>
3 ^e du.	<i>àno</i>	<i>éi-uwà</i>	<i>bia-najk-pa</i>

Om naamwoorden te praediceren gebruikt men in Jélmèk verschillende werkwoordstammen, in het praesens zelfs voor iedere persoon één; in het praeteritum vinden we één stam voor het enkelvoud, en één voor het meervoud; in het futurum dezelfde stam voor alle personen enkel- en meervoud; bij de futurumvormen treedt ook *bia* van 27 op. Ziehier een paradigma van de vervoeging dier stammen:

	Praesens :	Praeteritum :	Futurum :
1 ^e enk.	<i>pamu</i>	<i>mjéi-ma</i>	<i>najak-a</i>
1 ^e mv.	<i>panow</i>	<i>uwai-ma</i>	<i>najak-pa</i>
2 ^e enk.	<i>kamōwe</i>	<i>mjéi-wa</i>	<i>najak</i>
2 ^e mv.	<i>kanoga</i>	<i>uwai-ga</i>	<i>najak-go</i>
3 ^e enk.	<i>kōm</i>	<i>mjéi</i>	<i>najak-ōp</i>
3 ^e mv.	<i>nape</i>	<i>uwai</i>	<i>najak-pa</i>

Als een adjectief eindigt op *k* komt er bij praedicatief gebruik nog het element *kōd* achter, bv. *tokwakōl balo kōm* „het mes is dik“; *tokwakōl wulilo kōm* „het mes is dun“; *tokwakōl tipuk kōd kōm* „het mes is lang“; *mbalak kōd pamu* „ik ben groot“; *wutōk kōd mjéiwa* „jij waart klein“; *mbalak kōd bia najakōp* „hij zal groot zyn“. Als het onderwerp meervoud is, worden de praedicaat-adjectieven of een deel ervan verdubbeld, bv. *mbala-mbalak kōd kanoga* „jullie bent groot“; *wutōtōk kōd uwai* „zij waren klein“.

Eventief Gebruik van Verba en Verbale Uitdrukkingen.

34. Evenals in vele andere Papoea-talen bestaat in Makléw het eventief gebruik van werkwoorden, waarbij het logisch onderwerp relatie is, en het grammatikaal onderwerp in de 3^e mann. enk. staat. Men zie de volgende paradigma's, en leze de opmerkingen welke er op volgen; in de paradigma's staan uitsluitend futurumvormen. In onze aantekeningen over Jélmèk vinden we niets over het eventief gebruik, hetgeen echter niet zegt, dat het daar niet voorkomt.

	honger hebben :	dorst hebben :	slaap hebben :
ik	<i>ona béba-n-hi-p</i>	<i>jü béba-n-dohi-p</i>	<i>opûla béba-n-ikō-p</i>
wij	<i>ona béba-n-hi-p</i>	<i>jü béba-n-dohi-p</i>	<i>opûla béba-n-ikō-p</i>
jij	<i>ona béba-hi-p</i>	<i>jü béba-dohi-p</i>	<i>opûla béba-likō-p</i>
jullie	<i>ona béba-l-hi-p</i>	<i>jü béba-l-dohi-p</i>	<i>opûla béba-likō-p</i>
zij	<i>ona béba-hi-p</i>	<i>jü béba-dohi-p</i>	<i>opûla béba-likō-p</i>
hij	<i>ona béba-mui-p</i>	<i>jü béba-dohi-p</i>	<i>opûla béba-likō-p</i>
zijl.	<i>ona béba-hi-p</i>	<i>jü béba-dohi-p</i>	<i>opûla béba-likō-p</i>

Bij *ona -hi-* zijn relatiewijzers *n* en *l*, en voor logisch onderwerp 3^e mann. enk. gebruikt men de stam *-mui-*; met logisch onderwerp 1^e pers. is de futurumvorm van het werkwoord dus *béba-n-hi-p*; 2^e mv. *béba-l-hi-p*;

3^e mann. enk. *béba-mui-p*; alle andere personen hebben *béba-hi-p*, waarbij men voor aanduiding van de persoon van het logisch onderwerp dus de persoonlijke voornaamwoorden moet gebruiken.

Bij *jü -dohi-* vinden we geen andere relatieaanduiding dan *n* en *l*, zodat daar 3^e mann. en 3^e vr. niet van elkaar onderscheiden zijn.

Bij *opûla -likö-* heeft de stam als begin een *l*, en de relatie-*l* wordt niet gehoord, zodat daar alle personen gelijk zijn, behalve die van de 1^e pers., waar de *n* in de plaats komt van de begin-*l* van de stam.

Kéha is een werkwoord dat eventief gebruikt wordt, en betekent „verzadigd zijn“; het neemt de relatiewijzers *n* en *l* aan, en de 3^e pers. mann. enk. heeft als kenteken een *é* tussen praefix en stam, dus *béba-kéhap* „zij zal verzadigd zijn“, ook gebruikt voor 2^e enk. en 3^e mv., en *béb-é-kéhap* „hij zal verzadigd zijn“.

Een verbale uitdrukking is nog *jôha -dusu-* „het koud hebben“, waarin de werkwoordstam geen relatiewijzers aanneemt, en men dus voor het logisch onderwerp de casus-obliquusvormen van het pers. vnv. gebruikt, bv. *jôha nlél béba-dusu-p* „ik zal het koud hebben“.

De verbale uitdrukking *àsusi -ul-pok-* „pijn hebben“ wordt alleen gebruikt wanneer het onderwerp enkelvoudig is, en dan eventief; het kruisje in *-ul + pok-* duidt een wisselklinker aan die de persoon van het logisch onderwerp aangeeft; bovendien vinden we hier ook nog de relatiewijzer *n* van de 1^e pers. Naast *àsusi -ul + pok-* heeft men nog *àsusi -nami-* als synoniem, en deze uitdrukking kan men gebruiken bij enkelvoudig, zowel als bij meervoudig onderwerp, maar niet eventief, bv. *àsusi béma-nami-ka* „ik zal pijn hebben“; *àsusi bia-nami-ga* „jullie zult pijn hebben“. Zie verder het volgende paradigma van *àsusi -ul + pok-*:

<i>àsusi béba-n-ulopok-bop</i>	ik zal pijn hebben
<i>àsusi béb-ulapok-bop</i>	jij zult pijn hebben
<i>àsusi béb-ulépok-bop</i>	hij zal pijn hebben

II. Mombùm.

Taalgebied.

35. De Mombùm-taal (*Mombùm-taghanàn*) wordt slechts gesproken in een enkel dorpje, dat bestaat uit 220 zielen, en ligt op wat genoemd wordt het eiland Komolom. Of Mombùm de naam is van de stam die de taal spreekt, dan wel van het dorp waar ze gesproken wordt, schijnt men niet zeker te weten; men beweert dat dorp en stam zowel Mombùm als Komolom heten, en met deze laatste naam duidt men ook het eilandje aan waarop men woont. De twee eilanden Komolom en Kolopom worden samen officieel Frederik-Hendrik-Eiland genoemd; waar de beide namen vandaan komen is moeilijk uit te maken; mogelijk van de Papoea's van het vasteland.

Klinkers en Medeklinkers.

36. De klinkers die in deze taal voorkomen zijn *a*, *e*, *é*, *i*, *o*, *ü* en *u*. De *e* klinkt als in Nederlands *pét*; de *é* als in Frans *éléfant*; de *ö* als de *u* van Nederlands *stuk*, en de *ü* als de *u* van het Franse *but*. De medeklinkers zijn:

b, mb, d, nd, ndj, ndr, f, g, gh, j, k, l, m, n, ɲ, ɳ, ng, nk, p, r, s, sj, t, w, en *z*. De *z* stelt een *z* voor die gevormd wordt met de tong tussen de tanden; *gh* stelt een medeklinker voor die ongeveer gelijk is aan een Nederlandse *g*, bijna *ch*. De toon komt meestal op de laatste syllabe, in drieletter-grepige woorden op de eerste, met een bijtoon op de laatste; als we menen de toon te moeten aangeven, doen we dat door middel van een accent grave.

Adjectieven.

37. De plaats der adjectieven is achter het substantief, bv. *nej ngaj nenger déjù* „geef mij de grote speer“, lett. „mij speer groot geef“; *ngaj nenger sawnè* „de grote lans is gebroken“. Voor praedicatief gebruik vinden we in het praesens het koppelwoordtje *ko* in alle personen, met in het meervoud het suffix *ri* erachter, vgl. 48, bv. *emundej nu nenger ko* „nu ben ik groot“; *num nenger ko-ri* „wij zijn groot“. In het praeteritum treedt op *aghadej* (vgl. 43) voor enkel- en meervoud, bv. *zöp nu tarapor aghadej* „vroeger was ik klein“; *num tarapor aghadej* „wij waren klein“. In het futurum vinden we de futurumwijzer *esir* van 43 met de gewone subjectwijzers, zie 43, bv. *nu enger esir-u* „ik zal groot zijn“; *ju nenger esir-im* „jij zult groot zijn“.

Persoonlijke en Bezittelijke Voornaamwoorden.

38. De persoonlijke voornaamwoorden hebben een casus-rectus- en een casus-obliquusvorm; deze laatste is ontstaan door verbinding van de relatie-aanduidende postpositie *ej*, zie 41, met de casus-rectusvormen; het gebruik van *ej* zie men in de volgende voorbeelden: *ndàu ej irōwè* „wien sloeg hij“; *tuan ej irōwè* „hij sloeg de toean“; *nagha wiènk kemunùmuri nim ej*, „broer maakt prauw vader voor“. De bezittelijke voornaamwoorden zijn waarschijnlijk ontstaan door verbinding van de pers. voornaamwoorden met een bezit-aanduidende postpositie *a* of *e*, welke niet meer in gebruik is. Zie het volgende paradigma:

	Persoonlijke voornaamw.:		Bezitt. voornaamw.:
	cas. rect.:	cas. obl.:	
1 ^e enk.	<i>nu</i>	<i>nej</i>	<i>ne</i>
1 ^e mv.	<i>num</i>	<i>numwèj</i>	<i>numa</i>
2 ^e enk.	<i>ju</i>	<i>iwèj</i>	<i>iwè</i>
2 ^e mv.	<i>jum</i>	<i>imwèj</i>	<i>ima</i>
3 ^e enk.	<i>aangib</i>	<i>éwèj</i>	<i>éwè</i>
3 ^e mv.	<i>anemre</i>	<i>anemrèj</i>	<i>anemre</i>

De plaats van het bezitt. vnw. is vóór het substantief: *ne wokōra embe ténepejnè* „mijn huis is omgevallen“; *ne wokōra pegherù* „zie mijn huis“; *ne wokōra eghe* „dit is mijn huis“; *ne wokōra ujòw* „dat is mijn huis“. Voor zelfstandig gebruik neemt men, als het over zaken gaat, dezelfde vormen met *ngib* erachter, bv. *ne ngib* „het mijne“; *ima ngib* „het uwe“.

Afhankelijkheids - Constructies.

39. Bezitsrelatie wordt uigedrukt als in het Nederlandse „vader zijn huis“, bv. *nimb éwè woköra*. De afhankelijkheidsconstructie der Germaanse talen van het type „appelboom“ vinden we zoals in vele andere Papoea-talen ook hier, bv. *u pi* „varkensstaart“. Verder bestaat hier ook de constructie welke we in de meeste andere Papoea-talen vinden, en gebruikt wordt waar in de Europese talen meestal praeposities als „op, in, achter, voor“ enz. optreden; i. p. v. „in huis“ zegt men dan „het binnenste van het huis“: *woköra irmen*; zo ook *woköra jaratir* „het bovendeel van het huis“, dus „op het huis“; *woköra imùj* „de kolam van het huis“, d. w. z. „onder het huis“.

Telwoorden.

40. Er bestaan slechts vijf niet samengestelde telwoorden, nl. *te* „een“; *kumb* „twee“; *inis* „drie“; *arögh* „vier“; *ghupunumör* „vijf“. Daarna telt men door tot tien, met voor de genoemde telwoorden het praefix *ma*, dus *maté*, *makumb*, *mainis*, *ma-arogh*, *maghupunumör*; klaarblijkelijk telt men eerst de éne hand af, en dan de andere. De plaats van de telwoorden is na het substantief, bv. *ghwakörpar kumb embe ténépejnè* „twee messen zijn gevallen“; *nej ghwakörpar kumb ui déjù* „geef mij die twee messen“.

Postposities.

41. Waar in Nederlands, Maleis enz. praeposities gebezigd worden, vinden we hier postposities, bv. *par i* „in de tuin“; *woköra irmen i* „in het huis“ („ten binnenste des huizes“); *woköra jaratir i* „op het huis“; *woköra ngibko* „uit het huis“; *nimb ej* „ten behoeve van vader“; *tuan ej iröwè* „hy sloeg de toean“.

Zinsbouw.

42. Men vindt hier de gewone Papoeëse constructie: onderwerp, voorwerp, gezegde, bv. *nagha wiènk kemunùmuri* „broer prauw hij maakt“. Relaties kunnen voor of achter het voorwerp staan, bv. *nagha wiènk nimbej kemunùmuri* „broer prauw vader voor hij maakt“; *nagha nimb ej wiènk kemunùmuri* „broer vader voor prauw hij maakt“.

Vervoeging.

43. Door de vervoeging worden uigedrukt persoon en getal van het onderwerp, tijd, aspect en wijze der handeling, en wel met behulp van suffixen; de suffixen die tijd, aspect of wijze aanduiden staan rechtstreeks achter de werkwoordstam, en daarachter die welke persoon en getal van het onderwerp aanduiden. De indicatief heeft vijf tijden, nl. praesens, praet. hodiernum, praet. hesternum, praet. distans en futurum; de respectieve tijdwijzers zijn *numur*, *r*, *nul*, *agha* en *esir*. De subject-wijzers zijn: 1^e enk. *u* of *ew*; 2^e enk. *im* of *em*; 1^e en 2^e mv. *om*, *em* of

am; 3^e enk. *i* of *e*; 3^e mv. *a*, *e* of *i*. In het meervoud onderscheidt men dus niet drie personen, maar alleen 3^e en niet-3^e pers. By de 3^e pers. mv. van het praet. distans blijft de tijdwijzer weg.

Tijden.

44. Ziehier volledige paradigmata van de verschillende tijden der werkwoordstammen *nuku* „eten“, *te* „gaan“ en *irōw* „slaan“.

Praesens :

ik	<i>nuku-nùmur-u</i>	<i>te-nùmur-u</i>	<i>irōw-nùmur-u</i>
jij	<i>nuku-nùmur-im</i>	<i>te-nùmur-im</i>	<i>irōw-nùmur-im</i>
hij	<i>nuku-nùmur-i</i>	<i>te-nùmur-i</i>	<i>irōw-nùmur-i</i>
wij	<i>nuku-nùmur-om</i>	<i>te-nùmur-om</i>	<i>irōw-nùmur-om</i>
jullie	<i>nuku-nùmur-om</i>	<i>te-nùmur-om</i>	<i>irōw-nùmur-om</i>
zij	<i>nuku-nùmur-a</i>	<i>te-nùmur-a</i>	<i>irōw-nùmur-a</i>

Praet. Hodiernum :

ik	<i>nuku-r-ù</i>	<i>te-r-ù</i>	<i>irōw-r-ù</i>
jij	<i>nuku-r-im</i>	<i>te-r-im</i>	<i>irōw-r-im</i>
hij	<i>nuku-r-i</i>	<i>te-r-i</i>	<i>irōw-r-i</i>
wij	<i>nuku-r-àm</i>	<i>te-r-àm</i>	<i>irōw-r-àm</i>
jullie	<i>nuku-r-àm</i>	<i>te-r-àm</i>	<i>irōw-r-àm</i>
zij	<i>nuku-r-à</i>	<i>te-r-à</i>	<i>irōw-r-à</i>

Praet. Hesternum :

ik	<i>nuku-èw</i>	<i>te-èw</i>	<i>irōw-èw</i>
jij	<i>nuku-èm</i>	<i>te-èm</i>	<i>irōw-èm</i>
hij	<i>nuku-è</i>	<i>te-è</i>	<i>irōw-è</i>
wij	<i>nuku-èm</i>	<i>te-èm</i>	<i>irōw-èm</i>
jullie	<i>nuku-èm</i>	<i>te-èm</i>	<i>irōw-èm</i>
zij	<i>nuku-è</i>	<i>te-è</i>	<i>irōw-è</i>

Praet. Distans :

ik	<i>nuku-aghà-u</i>	<i>te-aghà-u</i>	<i>irōw-aghà-u</i>
jij	<i>nuku-aghà-m</i>	<i>te-aghà-m</i>	<i>irōw-aghà-m</i>
hij	<i>nuku-aghà-j</i>	<i>te-aghà-j</i>	<i>irōw-aghà-j</i>
wij	<i>nuku-aghà-m</i>	<i>te-aghà-m</i>	<i>irōw-aghà-m</i>
jullie	<i>nuku-aghà-m</i>	<i>te-aghà-m</i>	<i>irōw-aghà-m</i>
zij	<i>nuku-ì</i>	<i>te-ì</i>	<i>irōw-ì</i>

Futurum :

ik	<i>nuku-esir-u</i>	<i>te-esir-u</i>	<i>irōw-esir-ù</i>
jij	<i>nuku-esir-im</i>	<i>te-esir-im</i>	<i>irōw-esir-im</i>
hij	<i>nuku-esir-i</i>	<i>te-esir-i</i>	<i>irōw-esir-i</i>
wij	<i>nuku-esir-am</i>	<i>te-esir-am</i>	<i>irōw-esir-am</i>
jullie	<i>nuku-esir-am</i>	<i>te-esir-am</i>	<i>irōw-esir-am</i>
zij	<i>nuku-esir-e</i>	<i>te-esir-e</i>	<i>irōw-esir-e</i>

Ontkenningen.

45. Het ontkennen van een proces in heden of verleden geschiedt door middel van het suffix *wor* als negatiewijzer ; voor een verleden op heden of gisteren treedt daarbij geen tijdwijzer op ; voor het heden treedt als tijdwijzer op een verkorting van *numur*, zie boven, nl. *num*, die komt vóór de

negatiewijzer; voor een langer verleden dan gisteren treedt de gewone tijdwijzer op, nl. *agha*, maar achter de negatiewijzer; in het futurum vinden we als gecombineerde tijd- en negatiewijzer *angawer* tussen stam en subjectwijzer. Zie de volgende paradigma's van *kumbu* „binden“ Behalve in het futurum vinden we ook nog het negatieve element *e* voor de vervoegde vormen.

Praesens Negat.:

ik	<i>e kumbu-nùm-wor-èw</i>
jij	<i>e kumbu-nùm-wor-èm</i>
hij	<i>e kumbu-nùm-wor-è</i>
wij, jullie	<i>e kumbu-nùm-wor-èm</i>
zij	<i>e kumbu-nùm-wor-è</i>

Hod.-Hest Negat.:

	<i>e kumbu-wor-èw</i>
	<i>e kumbu-wor-èm</i>
	<i>e kumbu-wor-è</i>
	<i>e kumbu-wor-èm</i>
	<i>e kumbu-wor-è</i>

Distans Negat.:

ik	<i>e kumbu-wor-aghà-u</i>
jij	<i>e kumbu-wor-aghà-m</i>
hij	<i>e kumbu-wor-aghà-j</i>
wij, jullie	<i>e kumbu-wor-aghà-m</i>
zij	<i>e kumbu-wor-èi</i>

Fururum Negat.:

	<i>kumbu-anàwr-ù</i>
	<i>kumbu-anàwr-im</i>
	<i>kumbu-anàwr-i</i>
	<i>kumbu-anàwr-àm</i>
	<i>kumbu-anàwr-à</i>

Imperatief.

46. Een bevel wordt uitgedrukt door *u* in de 2^e pers. enk., en *mi* in de 2^e pers. mv. achter de stam van het werkwoord, bv.

<i>kumb-ù</i>	<i>sadna-ù</i>	<i>terer-ù</i>	<i>dimow-ù</i>	<i>nuk-ù</i>
<i>kumbu-mi</i>	<i>sadna-mi</i>	<i>terer-mi</i>	<i>dimow-mi</i>	<i>nuku-mi</i>

Prohibitief.

47. Een verbod wordt uitgedrukt door *akedeprim* en *akedcpràm* resp. voor 2^e pers. enk. en mv. achter de stam, bv. *kumb-akedeprim* „bind niet“, en *kumb-akedepràm* „bindt niet“.

Habitualis.

48. Om aan te duiden dat een proces in de tegenwoordige tijd habitueel plaats heeft, gebruikt men het suffix *tukwò*, waarachter *ri* van 37 optreedt als het onderwerp meervoudig is; subjectwijzers worden hier niet gebruikt; zo betekent *kumbu-tukwò* „gewoon zijn te binden“, gezegd van een enkelvoudig onderwerp, *kumbu-tukwo-ri* idem, maar gezegd van een meervoudig onderwerp. Het ontkennen van een gewoonte geschiedt door middel van het suffix *tunapò* zonder meer, zowel in het enkel- als in het meervoud, dus *kumbu-tunapò* „niet gewoon zijn te binden“.

Het habitueel plaats hebben van een proces in het verleden wordt aangeduid door de tijdwijzer *döpun* volgend op *tukwò*, en hierbij treden als subjectwijzers op, 1^e enk. *ew*, 2^e enk., 1^e en 2^e mv. *em*, 3^e enk. en mv. *e*, bv. *ju kumbu-tukwò-döpun-èm* „jij waart gewoon te binden“.

In het futurum, zowel negatief als affirmatief, vindt men achter de stam als habitualis-wijzer *tuför*, gevolgd door de gewone futurumwijzers, in de affirmatief *esir*, zie 43, in de negatief *angawer*, zie 45. De subjectwijzers zijn ook die van het gewone futurum. Zie de volgende paradigmata:

Habitualis Fut. Aff.:

kumbu-tuför-esir-u
kumbu-tuför-esir-im
kumbu-tuför-esir-i
kumbu-tuför-esir-am
kumbu-tuför-esir-am
kumbu-tuför-esir-e

Habitualis Fut. Neg.:

kumbu-tuför-aaawr-u
kumbu-tuför-aaawr-im
kumbu-tuför-aaawr-i
kumbu-tuför-aaawr-am
kumbu-tuför-aaawr-am
kumbu-tuför-aaawr-e

Meervoudwijzer.

49. Indien er in de zin een voorwerp is, wordt facultatief de meervoudwijzer *ghebwe* gebruikt, die dan optreedt achter de stam, om aan te duiden dat het onderwerp, of ook wel dat het voorwerp meervoudig is. Zie de volgende voorbeelden:

nu ewèj iröw-esiru „ik zal hem slaan“; *num ewèj iröwe-ghebw-esiram* „wij zullen hem slaan“; *nu ewèj iröw-aghau* „ik sloeg hem“ (praet. dist.); *num ewèj iröwe-ghebw-agham* „wij sloegen hem“ (praet. dist.); *nu ewèj iröw-èw* „ik sloeg hem“ (praet. hod.); *nu anemre iröwe-ghebw-èw* „ik sloeg hen“ (praet. hod.).

Verbale Uitdrukkingen.

50. Zoals in elke Papoea-taal vinden we ook hier vele verbale uitdrukkingen, bv. *esu u-* „niezen“; *put ku-* „zwanger zijn“; *ghu kaw-* „hoesten“; *pokere kemu-* „liegen“.

Eventief Gebruik.

51. Verschillende verbale uitdrukkingen worden eventief gebruikt, zie 34, waarbij het grammatikaal onderwerp altijd een 3^e pers. enk. is, en het logisch onderwerp wordt aangeduid door een substantief of een persoonlijk voornaamwoord met de postpositie *ej*, zie 38 en 41. Zo bv. *put ku-* „zwanger zijn“; *id ghaz-* „verzadigd zijn“; *mwe nao jow-* „dorst hebben“; *kukur jow-* „beven“; *or jow-* „honger hebben“. Zie het volgende paradigma:

<i>nej or jownùmuri</i>	ik heb honger
<i>iwèj or jownùmuri</i>	jij hebt honger
<i>ewèj or jownùmuri</i>	hij heeft honger
<i>numwèj or jownùmuri</i>	wij hebben honger
<i>imwèj or jownùmuri</i>	jullie hebt honger
<i>enemrèj or jownùmuri</i>	zij hebben honger.

III. Woordenlijst van Jélmèk, Makléw en Mombùm.

Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
1. lichaam	<i>agöl</i>	<i>möllo</i>	<i>tonòm</i>
2. hoofd	<i>bemo</i>	<i>àla</i>	<i>wondrùm</i>
3. aangezicht		<i>òpo</i>	<i>sjamòl</i>
4. voorhoofd	<i>tulé</i>	<i>kulé</i>	<i>éjddw</i>
5. schedel		<i>àpina</i>	<i>wondrum itògh</i>
6. hoofdhaar	<i>jéju</i>	<i>àweni</i>	<i>ghu-sin</i>
7. kaal	<i>wön</i>	<i>àweni men</i>	<i>wand</i>
8. oor	<i>oida</i>	<i>òpklo</i>	<i>iper</i>

Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
9. oorsmeer	<i>oida-gaw</i>	<i>dé</i>	<i>undji</i>
10. oog	<i>opo</i>	<i>òpo</i>	<i>musigh-nam</i>
11. ooglid	<i>opo-ge</i>	<i>an</i>	<i>musigh-par</i>
12. wimpers	<i>opo jéju</i>	<i>òhia</i>	<i>musigh-sin</i>
13. wenkbrauwen		<i>òhia</i>	<i>mus-kumbôgh-sin</i>
14. tranen	<i>opne</i>	<i>op néwl</i>	<i>mombôgh</i>
15. neus	<i>bume</i>	<i>helm</i>	<i>menôgh</i>
16. neusgat		<i>köllo</i>	<i>menôgh marâw</i>
17. snot	<i>emde</i>	<i>émdé</i>	<i>joukparabôr</i>
18. wang	<i>omoto</i>	<i>òbo</i>	<i>ghambòl</i>
19. mond	<i>wo</i>	<i>ùho</i>	<i>ghatawòn</i>
20. lip	<i>wo-ge</i>	<i>ùho</i>	<i>auru-par</i>
21. kin	<i>omoto</i>	<i>mida</i>	<i>amutè</i>
22. baard	<i>omotaja</i>	<i>has</i>	<i>zrin</i>
23. tong	<i>naple</i>	<i>népla</i>	<i>dupen</i>
24. tand	<i>köl</i>	<i>köl</i>	<i>zigh</i>
25. hersens	<i>mudio</i>	<i>mukumu</i>	<i>ii</i>
26. keel	<i>bila</i>	<i>bila</i>	<i>kerèndjeram</i>
27. hals	<i>wöl</i>	<i>wôn</i>	<i>dômôn</i>
28. adamsappel	<i>bilege</i>	<i>sàwa-sàwali</i>	<i>kerèndjeram</i>
29. nek	<i>aba</i>	<i>mbàku</i>	<i>mbaku</i>
30. borst	<i>élé</i>	<i>bél</i>	<i>keghèn</i>
31. borst, uier	<i>momo</i>	<i>mòmo</i>	<i>apwügh</i>
32. tepel	<i>momo-opo</i>	<i>momo-opo</i>	<i>apwügh mômôgh</i>
33. melk	<i>momo-ju</i>	<i>momo-an</i>	<i>apwügh mwe</i>
34. zuigen aan borst	<i>ané-</i>	<i>momo -an-</i>	<i>apwügh mwe nuku-</i>
35. zogen	<i>lokaj-</i>	<i>momo -ai-</i>	<i>apwügh mwe nukmow-</i>
36. rib	<i>mel-pu</i>	<i>möl</i>	<i>tôbôn itôgh</i>
37. long	<i>aplapöl</i>		<i>ghorughûr</i>
38. hart	<i>bulo</i>	<i>béké</i>	<i>sjet</i>
39. buik	<i>bap</i>	<i>éköl</i>	<i>put</i>
40. darmen	<i>itjitin</i>	<i>éköl hétén</i>	<i>kopri</i>
41. lever		<i>hoko</i>	<i>idumu</i>
42. gal	<i>jü</i>	<i>ongokdwo</i>	<i>idôgh</i>
43. zijde	<i>mel</i>	<i>pndàpna</i>	<i>endjaghâd</i>
44. navel	<i>wipu</i>	<i>jümlé</i>	<i>undjer</i>
45. rug	<i>wélé</i>	<i>wéléliü</i>	<i>urigh</i>
46. ruggegraat	<i>pubelam</i>	<i>jéno</i>	<i>urigh tôgh</i>
47. schouder	<i>towilo</i>	<i>glagla</i>	<i>mirim</i>
48. achterste, billen	<i>tupo</i>	<i>himo</i>	<i>ar-anabôn</i>
49. aars	<i>gaw-kolo</i>	<i>kôlo</i>	<i>run marâw</i>
50. poepen	<i>biaw-</i>	<i>gaw -ah-</i>	<i>ar taw-</i>
51. poep	<i>gaw</i>	<i>gâwo</i>	<i>ar</i>
52. veesten	<i>po-</i>	<i>gaw sé -epököl-</i>	<i>ar pu-</i>
53. stinken	<i>wolma maw-</i>	<i>sél -mbalanu-</i>	<i>murun téghe ko</i>
54. penis	<i>mu</i>	<i>mu</i>	<i>sib</i>
55. testikel	<i>oko-jenjan</i>	<i>oko</i>	<i>ghom</i>
56. vagina	<i>kuma</i>	<i>olo</i>	<i>men</i>
57. coire	<i>mgel-</i>	<i>-maka-</i>	<i>dàghana-</i>
58. pissen	<i>le-</i>	<i>ongo -hal-</i>	<i>air taw-</i>
59. pis	<i>ongo</i>	<i>ongo</i>	<i>air</i>
60. voet, been	<i>wodo</i>	<i>wodo</i>	<i>kank</i>
61. voetzool	<i>wodo-ge</i>	<i>mulo</i>	
62. enkel	<i>boto</i>	<i>boto</i>	<i>mop kumbôgh</i>

Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
63. hiel	é ^{na} nu	agù ^{na}	kank un
64. dij	ogom	kpé	gharewôgh
65. knie	ew	àhké	joghomôgh
66. kuit	nü	ablé	inôbôgh
67. scheen	pu	pu	itôgh
68. hand, arm	wai	böl	bükur
69. bovenarm	wajége	banûja	endjôwòn
70. oksel	anmo	omu	endjôwòn
71. elleboog	able	kàhlo	ismbun
72. handpalm	alpo	böl	ghwagh
73. vinger	al	böl	ghwagh natum
74. teen	al	wodo	kank
75. nagel	al	almo	mun ^{gu}
76. duim, grote teen	égéknek	égén	angu nenger
77. pink, kleine teen	wotnek	éléhiè ⁿ	angu tarapòr
78. been, bot	pu	pu	itôgh
79. bloed	elwéké	éhlél	iri
80. vlees op lichaam	mogo	momgo	zürügh
81. pees	owo	owo	dôdômèr
82. huid	ge	asé	par
83. haar oplichaam	jéjü	òhia	sin
84. zweet	jégu	éna	imbukum
85. speeksel	wulo	hallo	mitào
86. fluim	umo	kpól	ghu
87. ademen	waku lap-	haku -hal-	id gaz-
88. eten	na-	ona -élo-	nuku-
89. hongerig zijn	nalwip	ona -hi-	or jow-
90. drinken	né-	-an-	nuku-
91. dorstig zijn	nalwip	jü -dohi-	mwe nao jow-
92. verzadigd zijn	nalépôp	-kéha-	put ku-
93. bijten	nomko-	kél -ahjom-	mekaraw-
94. doorslikken	ikén-	-an-	nuk sébej-
95. slapen	ku-	opûla -ku-	taj-
96. dromen	ne ⁿ é-	joho -néhé-	moib taj-
97. slaperig	nalikaip	opûla -likö-	amamus jow-
98. opstaan	nékwam-	-néap-	zetjerèd-
99. staan	nalép	-dè-	iperèd-
100. lopen	wapu-	-amtö-	mondorwotej-
101. liggen	wio ^k ku-	opûla -ku-	ghorôghna-
102. zitten	mön-	méd -ku-	imsjeb-
103. zwemmen	tü nékém-	-ké-	ngusjebejna-
104. baden	nog-	-b ⁿ é-	mwe junguna-
105. stem	waja	bila	wanan
106. lachen	nu-	-uuh-	mesjir u-
107. schreien	nom-	-nom-	namb u-
108. spuwen	wulo ka-	-pököl-	mitào tubi-
109. braken	lap-	-nah-	mèmoni u-
110. niezen	atine not-	-noto-	èsu u-
111. hoesten	not-	köpol -noto-	ghu kaw-
112. boeren	agôlwaja lap-	àgliha -hal-	dughuru u-
113. gapen	agôlwaja lap-	ag-haj -muklé-	muôgh u-
114. zwanger	wo	nohébé -dajkö-	put pu-
115. leven	naléb-	opotéhé -ka-	mesjerna-
116. sterven	maku-	-hal-	mborowi-

Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
117. dode	<i>bugol pokwa</i>	<i>hàhalwo-kiba</i>	<i>nam mborow</i>
118. doden	<i>gul-</i>	<i>-gul-</i>	<i>jew-</i>
119. wonde	<i>jadu</i>	<i>og</i>	<i>gharapùn</i>
120. litteken	<i>wile</i>	<i>buho</i>	<i>siddèb</i>
121. ziek zijn	<i>dogwo</i>	<i>dogo -naka-</i>	<i>mbu jew-</i>
122. pijn hebben	<i>ipipi</i>	<i>àsusé -ulopo-</i>	<i>tonom mbu-</i>
123. steenpuist	<i>wōni</i>	<i>mbungi</i>	<i>bungi</i>
124. buikpijn	<i>bap ipipi</i>	<i>ako asusé</i>	<i>zank mbu-</i>
125. schurft	<i>wōlulū</i>	<i>kōmbi</i>	<i>kembi-kembi</i>
126. kreupel	<i>wodo makōlmakōl</i>	<i>wodo klon</i>	<i>kank jepejepèj</i>
127. stom	<i>gaw</i>	<i>miman</i>	<i>zazengib</i>
128. doof	<i>ōida gabu</i>	<i>gaw</i>	<i>iper ghun</i>
129. blind	<i>opo ti</i>	<i>opo mulin</i>	<i>musigh-nam pwi</i>
130. ogen sluiten	<i>opo ti nolo-</i>	<i>opani -po-</i>	<i>musigh kurigh-</i>
131. scheel	<i>opo memen</i>	<i>opo menpan</i>	<i>musigh mbaram</i>
132. geneesmiddel	<i>dojo</i>	<i>dojo</i>	<i>tu</i>
133. mens	<i>omgo</i>	<i>nuha</i>	<i>nam</i>
134. naam	<i>nadōl</i>	<i>nénélé</i>	<i>ur</i>
135. man	<i>gomnek</i>	<i>modin</i>	<i>nam</i>
136. vrouw	<i>jua</i>	<i>méin</i>	<i>idōb</i>
137. mannelijk	<i>émelnek</i>	<i>modin</i>	<i>nam</i>
138. vrouwelijk	<i>juanek</i>	<i>méin</i>	<i>jet</i>
139. jongeman	<i>noaném</i>	<i>nōhanim</i>	<i>nam monokor</i>
140. jongevrouw	<i>mémé</i>	<i>nōhanim</i>	<i>jet monokor</i>
141. oude man	<i>métago</i>	<i>mbākaw</i>	<i>porōna</i>
142. oude vrouw	<i>jua métago</i>	<i>mbākaw</i>	<i>jewon</i>
143. vader	<i>ida</i>	<i>nima</i>	<i>imb</i>
144. moeder	<i>bia</i>	<i>nowa</i>	<i>ap</i>
145. kind, afstammeling			
en jonge mens	<i>jan</i>	<i>jan</i>	<i>enji</i>
146. zoon	<i>jan gomnek</i>		<i>enji maram</i>
147. dochter	<i>jan méminek</i>		<i>enji itōm</i>
148. grootvader	<i>kaga</i>	<i>kàga</i>	<i>amèi</i>
149. grootmoeder	<i>kaga</i>	<i>kàga</i>	<i>apjawon</i>
150. oudere broer	<i>nana</i>	<i>néna</i>	<i>agha</i>
151. oudere zuster	<i>nana</i>	<i>néna</i>	<i>apob</i>
152. jongere broer en			
zuster	<i>wobia</i>	<i>wòbia</i>	<i>aghanègh</i>
153. kleinzoon	<i>kaga</i>	<i>kàga</i>	<i>amèi</i>
154. kleindochter	<i>kaga</i>	<i>kàga</i>	<i>naséb</i>
155. echtgenoot	<i>émelnek</i>	<i>ébohé</i>	<i>umb</i>
156. echtgenote	<i>juanek</i>	<i>képihé</i>	<i>et</i>
157. weduwnaar	<i>bü</i>	<i>mīakim</i>	<i>masin</i>
158. weduwe	<i>boja</i>	<i>mboj</i>	<i>masin</i>
159. weeskind	<i>nomo</i>	<i>nōmonōmon</i>	<i>wod enji</i>
160. vriend	<i>wobikaja</i>	<i>némek</i>	<i>enàm</i>
161. geest, schim	<i>magu</i>	<i>ngoha</i>	<i>ghasi</i>
162. geest, levensgeest	<i>mōmu</i>	<i>haku</i>	<i>numbwin</i>
163. verhaal	<i>jajūm</i>	<i>gaga -jaké-</i>	<i>maném</i>
164. huwen	<i>nodogōl-</i>	<i>-dah-</i>	<i>dāghana-</i>
165. baren	<i>népé-</i>	<i>olam -ké-</i>	<i>enji dagh-</i>
166. trom	<i>moli</i>	<i>moli</i>	<i>ghajm</i>
167. spelen	<i>wananajo-</i>	<i>ihiwé -ūhi-</i>	<i>ud-</i>
168. huis	<i>ébi</i>	<i>ébi</i>	<i>wokōrà</i>

	Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
169.	trap	<i>butoköl</i>	<i>éniha</i>	<i>ipipkèr</i>
170.	deur	<i>wo</i>	<i>ùho</i>	<i>marào</i>
171.	wand	<i>jales</i>	<i>selàm</i>	<i>gepè</i>
172.	gaba-gaba	<i>jales</i>	<i>bùka</i>	<i>bughojtògh</i>
173.	ligmat	<i>wuliga</i>	<i>wolio</i>	<i>ghumògh</i>
174.	vuur	<i>été</i>	<i>aké</i>	<i>wad</i>
175.	vuur aanleggen	<i>été pülé-</i>	<i>aké -pülé-</i>	<i>wad domu-</i>
176.	vuur uitdoven	<i>été ig-</i>	<i>aké -to</i>	<i>wad iwè-</i>
177.	uitgaan v. vuur	<i>abak-</i>	<i>-hal-</i>	<i>memboràw-</i>
178.	rook	<i>ataja</i>	<i>àkasa</i>	<i>unowur</i>
179.	asse	<i>kōb</i>	<i>keb</i>	<i>imūd</i>
180.	brandhout	<i>été</i>	<i>aké</i>	<i>waw</i>
181.	klapperdop	<i>patala</i>	<i>apina</i>	<i>kubàran</i>
182.	mes	<i>tokwaköl</i>	<i>sokahàköl</i>	<i>ghwakörpàr</i>
183.	hakmes	<i>baguti</i>	<i>bagos</i>	<i>padàm</i>
184.	fakkel	<i>waléno</i>	<i>wajno</i>	<i>newgekèr</i>
185.	bakken	<i>ibo-</i>	<i>-taha-</i>	<i>wadu-</i>
186.	gaar	<i>emépéda</i>	<i>épél</i>	<i>tarè</i>
187.	ongaar	<i>blimba</i>	<i>òpotéhén</i>	<i>nemògh</i>
188.	vis	<i>dōm</i>	<i>dém</i>	<i>jamk</i>
189.	sago	<i>ona</i>	<i>àjen</i>	<i>éink</i>
190.	tabak	<i>tōmuko</i>	<i>tōmko</i>	<i>temūku</i>
191.	vlechten	<i>no-</i>	<i>-ho-</i>	<i>ze-</i>
192.	touwdraaien	<i>méngajg-</i>	<i>-jiim-</i>	<i>dina-</i>
193.	touw	<i>nuna</i>	<i>dél</i>	<i>mar</i>
194.	hakken	<i>még-</i>	<i>-tna-</i>	<i>jàgha-</i>
195.	lans	<i>dōp</i>	<i>jato</i>	<i>dōp</i>
196.	boog	<i>mi</i>	<i>jànah</i>	<i>gharèw</i>
197.	pijl	<i>kida</i>	<i>jato</i>	<i>wòghè</i>
198.	schieten	<i>to-</i>	<i>-to-</i>	<i>zōri-</i>
199.	oorlog	<i>dōp</i>	<i>kuj</i>	<i>kuj</i>
200.	vijand	<i>kuj</i>	<i>kuj</i>	<i>jad-nam</i>
201.	landbouw	<i>mol</i>	<i>poja</i>	<i>par</i>
202.	omheining	<i>mol</i>	<i>mològo</i>	<i>sju</i>
203.	planten	<i>wlé-</i>	<i>-ewlé-</i>	<i>ja-</i>
204.	rijp	<i>imàim</i>	<i>-wéhé-</i>	<i>muni</i>
205.	onrijp	<i>blimla</i>	<i>òpotéhén</i>	<i>kob</i>
206.	suikerriet	<i>bōlōm</i>	<i>mbelüm</i>	<i>me</i>
207.	zoete bataat	<i>magubak</i>	<i>àékobàn</i>	<i>imoghodèr</i>
208.	keladi, tales	<i>muj</i>	<i>mus</i>	<i>unì</i>
209.	kokos	<i>mia</i>	<i>mio</i>	<i>ingun</i>
210.	broodboom	<i>joko</i>	<i>soko</i>	<i>ghadéb</i>
211.	nipah	<i>kan</i>	<i>tamu</i>	<i>zuroghod</i>
212.	banaan	<i>aköl</i>	<i>oköl</i>	<i>ghurùb</i>
213.	rottan	<i>tup</i>	<i>jého</i>	<i>jèghù</i>
214.	bamboe	<i>biol</i>	<i>biol</i>	<i>zupor</i>
215.	boom, hout	<i>dojo</i>	<i>dojo</i>	<i>tu</i>
216.	omhakken	<i>mop mé-</i>	<i>-hal-</i>	<i>faghà-</i>
217.	bijl	<i>batoni</i>	<i>mbàsom</i>	<i>ghwakör</i>
218.	stenen bijl	<i>jébu</i>	<i>ibu</i>	<i>mundum ghwakör</i>
219.	tak	<i>kōka</i>	<i>kōka</i>	<i>tu kanak</i>
220.	wortel	<i>mopa</i>	<i>mùkopo</i>	<i>dōdōr</i>
221.	blad	<i>op</i>	<i>opop</i>	<i>èpur</i>
222.	schors	<i>ge</i>	<i>asé</i>	<i>tu par</i>

Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
223. doorn	<i>kéjdo</i>	<i>kléklé</i>	<i>tu mopènk</i>
224. bloem	<i>wi</i>	<i>momudiò</i>	<i>angin</i>
225. vrucht	<i>noma</i>	<i>noma</i>	<i>sjet</i>
226. alang-alang	<i>tip</i>	<i>woka</i>	<i>ghu</i>
227. staart, v. vier- voetig dier	<i>übi</i>	<i>pali</i>	<i>pi</i>
228. staart, v. vogel	<i>déké</i>	<i>tupo</i>	<i>pi</i>
229. vleugel	<i>maja</i>	<i>mama</i>	<i>teghè</i>
230. veren	<i>pöpö</i>	<i>püpüpü</i>	<i>sìn</i>
231. vliegen	<i>mu-</i>	<i>-mu-</i>	<i>meghutubna-</i>
232. nest	<i>ola</i>	<i>isibul</i>	<i>jam</i>
233. ei	<i>alo</i>	<i>alon</i>	<i>jaüsìl</i>
234. varken	<i>milom</i>	<i>milom</i>	<i>u</i>
235. hond	<i>num</i>	<i>ngat</i>	<i>ipwì</i>
236. buideldier	<i>hajam</i>	<i>débak</i>	<i>ghömör</i>
237. kanggoeroe	<i>doki</i>	<i>doki</i>	<i>nar</i>
238. casuaris	<i>owi</i>	<i>ohi</i>	<i>kài</i>
239. kroonduif	<i>mawk</i>	<i>kila</i>	
240. paradijsvogel	<i>kaluli</i>	<i>kalulì</i>	<i>sakil</i>
241. boskip	<i>woma</i>	<i>jàkwal</i>	<i>kojnà</i>
242. vogel	<i>tötöli</i>	<i>débola</i>	<i>kondjì</i>
243. vleermuis	<i>komal</i>	<i>as</i>	<i>pöbö</i>
244. vliegende hond	<i>kompipi</i>	<i>as</i>	<i>böngöm</i>
245. muis	<i>joli</i>	<i>sòwoli</i>	<i>noghòr</i>
246. rat	<i>tuban</i>	<i>bàbojé</i>	<i>jewrì</i>
247. net	<i>apia</i>	<i>apsa</i>	<i>ghur</i>
248. luis	<i>dobna</i>	<i>dòbuna</i>	<i>am</i>
249. spin	<i>opiga</i>	<i>òlwolu</i>	<i>gharèm</i>
250. vlieg	<i>kölpitin</i>	<i>wuli</i>	<i>sìnogho</i>
251. muskiet	<i>wogumo</i>	<i>awi</i>	<i>jol</i>
252. vlinder	<i>kawe</i>	<i>plàpla</i>	<i>buri-bangam</i>
253. vuurvlieg	<i>jöppla-jöppla</i>	<i>mwatép</i>	<i>mberèm</i>
254. sprinkhaan	<i>könkôn</i>	<i>pénàpma</i>	<i>kài</i>
255. kakkerlak	<i>böl</i>	<i>tölka-tölka</i>	<i>aröghèr</i>
256. witte mier	<i>matjam</i>	<i>nöbe-nöbe</i>	<i>nènemèn</i>
257. slang	<i>gumolo</i>	<i>gumolo</i>	<i>kenimbo</i>
258. duizendpoot	<i>moa</i>	<i>tòut</i>	<i>an</i>
259. bloedzuiger	<i>wépi</i>	<i>awl</i>	<i>mùndjir</i>
260. kikvors	<i>mapi</i>	<i>alom</i>	<i>kebùd</i>
261. krokodil	<i>kiwaném</i>	<i>jawön</i>	<i>kàramo</i>
262. schildpad	<i>plawé</i>	<i>bébé</i>	<i>wam</i>
263. hemel	<i>alému</i>	<i>òlimu</i>	<i>jegì</i>
264. zon	<i>alému</i>	<i>òlimu</i>	<i>zawà</i>
265. maan	<i>wanja</i>	<i>màndow</i>	<i>irìndj</i>
266. ster	<i>opadjo</i>	<i>mòwatép</i>	<i>mberèm</i>
267. aarde	<i>uko</i>	<i>mòlowo</i>	<i>tùmör</i>
268. regen	<i>man</i>	<i>man</i>	<i>mun</i>
269. regenboog	<i>moliloko</i>	<i>mojdòhla</i>	<i>màlab</i>
270. donder	<i>gégé</i>	<i>gégéjé</i>	<i>gìgì</i>
271. bliksem	<i>melm</i>	<i>mélm</i>	<i>wàndjir</i>
272. aardbeving	<i>uko nanumo</i>	<i>-nohum-</i>	<i>tumor mewori-wori-</i>
273. wind	<i>jéjüjü</i>	<i>hölhöl</i>	<i>zuru</i>
274. water	<i>ju</i>	<i>jü</i>	<i>mwe</i>
275. eiland	<i>bübüb</i>	<i>mòlowo</i>	<i>polòm</i>

	Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
276.	berg	womal	àhélmè	tumor iéàtòr
277.	stijgen	ukal-	-ukal-	sadna-
278.	dalen	noplé-	-noplí-	medenep-
279.	bos	golu	goloa	totòw
280.	voetspoor	wodo	wodo	mopòghèn
281.	rivier	wél	jénomu	erikì
282.	steen	mata	màte	metè
283.	grond	uko	mok	tumòr
284.	zand	olobati	oh	sir
285.	prauw	imo	imo	ujènk
286.	pagaai	kawja	kàhia	ghanènk
287.	groot	mbalak	balan	nengör
288.	klein	wotòk	hitin	tarapòr
289.	lang	tipuk	tipu	ghajf
290.	kort	tömök	töman	ghàdkemberè
291.	dik, v. platte voorwerpen	balo	bésélé	mùghutenè
292.	dun. v. platte voorwerpen	wulilo	pàsél	früfür
293.	mager	dapi	dango	kowder
294.	vet, adj.	mbalak	balan	nemür
295.	vet, subst.	ako	kabél	mer
296.	tam	nomo	nomou	nòghmòl
297.	wild	jalét	énin	itawngib
298.	verlegen	jéb	joa	pwerèr we
299.	diep	dam	dam	ir
300.	ondiep	dam mawko	mögé-mögé	pon
301.	hoog	mögé	tipu	jaratör
302.	laag	uku	töman	jaratör napò
303.	recht	amom	àmmogòla	ponmor
304.	krom	kajkaj	menpan	kar
305.	vlak, effen	toponklala	àmmogòla	ponmor tenum
306.	glibberig	wönigi	huxöu	ghumumür
307.	zwaar	wébé	könil	zàkwe
308.	licht, niet zwaar	popu	pòpuu	ghorughùr
309.	scherp	kòlido	dimo	menesir
310.	stomp, bot	kòlmap	kòlmap	dukwi
311.	hard	kòké	kòkéjè	komne
312.	zacht	jég	igijig	nup
313.	warm	dömo	mèdéköl	wom
314.	koud	jam	joha	jepwi
315.	bibberen	gölgöl	joha -dusu-	kukur u-
316.	breed	tömak	pàpa	pàghan
317.	sterk	kòké	kòkéjè	komnè
318.	zwak	jég	igijigüu	nup
319.	droog	ki	uwan	ghwardò
320.	nat	jam	anàn	pòngènè
321.	goed	nömök	nömön	tiwor
322.	boosaardig	jalet	jàman	eruburtù
323.	nietswaardig	nö mwako	kòlépan	ikor
324.	fout	nö mawko	kòlépan	òpteghàn
325.	juist, waar	alil	nemön	tiwor
326.	vol	wo	uho	kòwè
327.	oud, v. leeftijd	métwago	mbàkaw	porönd

Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
328. oud v. duur	<i>potok</i>	<i>pòton</i>	<i>kàgha</i>
329. jong	<i>noaném</i>	<i>nèlwon</i>	<i>mònokor</i>
330. nieuw	<i>nòlwok</i>	<i>n èlwon</i>	<i>eringib</i>
331. moe	<i>mewk</i>	<i>haku</i>	<i>dàghu</i>
332. snel	<i>jéméné</i>	<i>mòlpàli</i>	<i>màjpàd</i>
333. langzaam	<i>kota-kotaj</i>	<i>dého-dého</i>	<i>kwojker</i>
334. zoet	<i>élé</i>	<i>éléwé</i>	<i>ndzjem</i>
335. zuur	<i>abol</i>	<i>òbohol</i>	<i>sìar</i>
336. bitter	<i>ipa</i>	<i>ipa</i>	<i>sìar</i>
337. wit	<i>témi</i>	<i>mùjnopan</i>	<i>pùrubur</i>
338. zwart	<i>kokol</i>	<i>géhilé</i>	<i>sortògh</i>
339. rood	<i>ato</i>	<i>kòsépépan</i>	<i>wàrtògh</i>
340. zoeken	<i>wiè-</i>	<i>-lih-</i>	<i>gharapùr-</i>
341. vinden	<i>beé-</i>	<i>-ba-</i>	<i>tughuréàgh</i>
342. geven	<i>li-</i>	<i>-àì-</i>	<i>déj-</i>
343. aannemen	<i>ipu-</i>	<i>-nus-</i>	<i>woj-</i>
344. nemen	<i>ipu-</i>	<i>-nus-</i>	<i>dàghana-</i>
345. gaan halen	<i>ipu-</i>	<i>-nus-</i>	<i>dàgha te-</i>
346. meenemen	<i>ipu-</i>	<i>-nus-</i>	<i>dàmönd-</i>
347. meebrengen	<i>damo-</i>	<i>-nusa- bo</i>	<i>dàter-</i>
348. begeleiden	<i>dapu-</i>	<i>-doho-</i>	<i>dàmönd-</i>
349. vastpakken	<i>anép-</i>	<i>-lka-</i>	<i>ghwati-</i>
350. maken, doen	<i>wulépo-</i>	<i>-ho-</i>	<i>kemu-</i>
351. wassen	<i>wu-</i>	<i>-uh-</i>	<i>mwezàgh-</i>
352. weten, kennen	<i>wokwan</i>	<i>wòhka -naj-</i>	<i>zöf tu ko</i>
353. denken	<i>wek</i>	<i>hétok -tén-</i>	<i>menif dàmöndö</i>
354. vergeten	<i>nalwébéb</i>	<i>gaw -naj-</i>	<i>menif ghun-</i>
355. zwijgen	<i>wijan-</i>	<i>mi mi -nomo-</i>	<i>neke bōgh pu-</i>
356. spreken	<i>be-</i>	<i>gaga -jaké-</i>	<i>zagh-</i>
357. zingen	<i>wol-</i>	<i>ngati -jako-</i>	<i>sjadej-</i>
358. zeggen	<i>be-</i>	<i>-é-</i>	<i>döm-</i>
359. roepen	<i>lom-</i>	<i>-dék-</i>	<i>weded-</i>
360. schelden	<i>am me-</i>	<i>-ahko-</i>	<i>sivir-</i>
361. werken	<i>nolimn-</i>	<i>sesàhi -bé-</i>	<i>ghurughod-</i>
362. dragen	<i>noli-</i>	<i>-élép-</i>	<i>jiw-</i>
363. wakker zijn	<i>opòpamu</i>	<i>opo lih-</i>	<i>mòpu-</i>
364. bewaken	<i>dé-</i>	<i>jàha -hé-</i>	<i>motedap-</i>
365. wachten	<i>lpo-</i>	<i>-alpo-</i>	<i>motedap-</i>
366. horen	<i>iné-</i>	<i>-én-</i>	<i>zūw</i>
367. zien	<i>beé-</i>	<i>-aba-</i>	<i>pegher-</i>
368. ruiken	<i>aw-</i>	<i>sélm -éw-</i>	<i>murun zōw-</i>
369. zuigen	<i>wol-</i>	<i>-an-</i>	<i>imūgh-</i>
370. liefhebben	<i>bulupajōw</i>	<i>béké -ku-</i>	<i>id kwo</i>
371. onwillig	<i>mapajow</i>	<i>māpuneri</i>	<i>ndo sifemi</i>
372. springen	<i>néné-</i>	<i>-pōs-</i>	<i>zrina-</i>
373. breken v. hout overgank.	<i>mané-</i>	<i>-alkma-</i>	<i>sjawmow-</i>
374. breken v. hout onoverg.	<i>jék-</i>	<i>-nomhé-</i>	<i>sjawn-</i>
375. breken v. touw overgank.	<i>me-</i>	<i>-tna-</i>	<i>sjawmow-</i>
376. breken v. touw onoverg.	<i>néme-</i>	<i>-anéme-</i>	<i>sjawn-</i>
377. breken v. steen overgank.	<i>plan-</i>	<i>-piah-</i>	<i>teb-</i>

	Nederlands :	Jélmèk :	Makléw :	Mombùm :
378.	breken van steen onoverg.	<i>noplan-</i>	<i>-nopjaha-</i>	<i>sjawn-</i>
379.	binden	<i>iböl</i>	<i>-albla-</i>	<i>kumbu-</i>
380.	verbergen	<i>al-</i>	<i>-alkahà-</i>	<i>zùmurna-</i>
381.	vragen naar	<i>lig-</i>	<i>-lig-</i>	<i>dòmō-</i>
382.	vragen om	<i>li-</i>	<i>-lihé-</i>	<i>musji-</i>
383.	liegen, bedriegen	<i>ilag-</i>	<i>-kéi-</i>	<i>pokere kemù-</i>
384.	stelen	<i>ipu-</i>	<i>gépé -us-</i>	<i>wagh u-</i>
385.	weggooien	<i>éké-</i>	<i>-ten-</i>	<i>sjeruw-</i>
386.	verbranden	<i>ulo-</i>	<i>-atha-</i>	<i>domu-</i>
387.	graven	<i>lol-</i>	<i>-kwak-</i>	<i>ta-</i>
388.	weggaan	<i>wepu-</i>	<i>-amtō-</i>	<i>te-</i>
389.	bevelen	<i>ti-</i>	<i>-lihagé-</i>	<i>iwedu-</i>
390.	komen	<i>wemo-</i>	<i>-éko-</i>	<i>terer-</i>
391.	verzamelen	<i>ab-</i>	<i>-éb-</i>	<i>mimimow-</i>
392.	slaan	<i>plian-</i>	<i>-abné-</i>	<i>irōw-</i>
393.	wraak	<i>méliè</i>	<i>mélè -pué-</i>	<i>kurè-kurè</i>
394.	veel	<i>pōtpōt</i>	<i>bala</i>	<i>ndomrom</i>
395.	niets	<i>maw</i>	<i>mako</i>	<i>warakakù</i>
396.	alle, alles	<i>alble</i>	<i>émiklà</i>	<i>tònteghe</i>
397.	genoeg	<i>ali</i>	<i>bala</i>	<i>embe</i>
398.	enkele	<i>makak</i>	<i>màkla</i>	<i>zamòr</i>
399.	daglicht	<i>owo</i>	<i>oho</i>	<i>wòtezawè</i>
400.	licht, helder	<i>jōaple</i>	<i>-tolomo-</i>	<i>fèra-fèra</i>
401.	nacht	<i>wi</i>	<i>wi</i>	<i>kubèr</i>
402.	donker	<i>déwi</i>	<i>géhilé</i>	<i>kubèr</i>
403.	nu	<i>nopma</i>	<i>nopinàlma</i>	<i>wotèj</i>
404.	gisteren	<i>wékéké</i>	<i>olimùlma</i>	<i>joghòj</i>
405.	morgen, vlg. dag	<i>jopōl</i>	<i>wihé</i>	<i>imbu</i>
406.	ochtend	<i>wigle</i>	<i>wiégé</i>	<i>imbu-kaghàb</i>
407.	boven	<i>mōgiak</i>	<i>mōge</i>	<i>jaratir</i>
408.	beneden	<i>ukwak</i>	<i>hōko</i>	<i>imù</i>
409.	nabij	<i>atimala</i>	<i>ògolma</i>	<i>awòn-tarapòr</i>
410.	veraf	<i>atiw</i>	<i>tipu</i>	<i>tumorwàl</i>
411.	buiten	<i>wawa</i>	<i>hama</i>	<i>kerèr</i>
412.	binnen	<i>damwek</i>	<i>dam</i>	<i>irmen</i>
413.	ik	<i>nōl</i>	<i>nōllo</i>	<i>nu</i>
414.	wij	<i>nag</i>	<i>nag</i>	<i>num</i>
415.	jij	<i>aw</i>	<i>òbé</i>	<i>ju</i>
416.	jullie	<i>el</i>	<i>omlé</i>	<i>jum</i>
417.	hij, zij	<i>éw</i>	<i>ib</i>	<i>aargib</i>
418.	zijlieden	<i>ém</i>	<i>imél</i>	<i>anemrè</i>
419.	een	<i>nklala</i>	<i>mépolà</i>	<i>te</i>
420.	twee	<i>ina</i>	<i>inagé</i>	<i>kumb</i>
421.	drie	<i>mudém</i>		<i>inìs</i>
422.	vier	<i>ébédina</i>		<i>arōgh</i>

Ein papuanisches Zwillingspaar beim Stamm der Tanggum in Neuguinea.

Von ROBERT RUTIL (Wien) und GEORG HÖLTKE (Fribourg).

Inhalt:

- Zur Einführung. Von GEORG HÖLTKE.
Ein papuanisches Zwillingspaar. Von ROBERT RUTIL.
1. Die analytische Methode.
 2. Die erbmetrische Analyse.
 - a) Für den Kopf.
 - b) Für das Gesicht.
 - c) Für den Körper.
 - d) Zusammenfassung der erbmetrischen Analyse.
 3. Vom Körperbau eines papuanischen Zwillingspaares.
 4. Abweichungsdiagramm.
 - a) Für die absoluten Maße.
 - b) Für die relativen Maße.
 5. Von der Komplexion.
 6. Vom Hautleistensystem.
 7. Morphologische Eigentümlichkeiten.
 - a) Kopf.
 - b) Gesicht.
 - c) Körperbau.
 8. Zusammenfassung.

Zur Einführung.

Von GEORG HÖLTKE.

Meine dreijährige Forschungs-Expedition in Neuguinea (1936-39) verfolgte hauptsächlich ethnographisch-ethnologische und linguistische Zwecke, doch versäumte ich auch die sich bietenden Gelegenheiten für eigentliche anthropologische Beobachtungen nicht. Nach einer gründlichen und praktischen Einführung in die Problematik der physischen Anthropologie und in die Technik für anthropologische Aufnahmen durch Dr. VIKTOR LEBZELTER (†) in Wien, konnte ich an 1685 Eingebornen (Papuanern und Melanesiern) anthropologische Beobachtungen machen und von 326 Eingebornen Hand-

abdrücke nehmen¹. Die wissenschaftliche und sachkundige Bearbeitung meiner anthropologischen Materialien hat dankenswerterweise mein Freund und Kollege Herr Dr. ROBERT ROUTIL in Wien übernommen, von dem allein auch die nachfolgenden Ausführungen dieses Aufsatzes stammen. In der hier vorgelegten Studie hat ROUTIL nur einen kleinen, aber sehr interessanten Teil der von mir gesammelten Materialien bearbeitet, nämlich die anthropometrischen Aufzeichnungen, Handabdrücke und Photos von einem etwa 15jährigen Zwillingsspaar aus dem Stamm der Tanggum. Die in Anmerkung 1 schon genannten Studien haben andere kleine Teile des Materials zur Grundlage. Meine gesamten anthropologischen Materialien sollen nach und nach in ROUTIL's Bearbeitungen veröffentlicht werden.

Tanggum (sprich: *tangum*) ist sowohl eine geographische als auch eine ethnische Bezeichnung, und zwar (wenigstens heute) ebenso bei den betreffenden Leuten selbst, wie auch im Munde der umwohnenden Stämme. Tanggum liegt etwa einen guten Tagesritt landeinwärts hinter Bogia in Nordost-Neuguinea (siehe die Kartenskizze). Es ist eine Bevölkerung mit einer eigenen papuanischen Sprache. Meine Feldforschungen in Tanggum fallen in das Jahr 1937. Dankenswerte Unterstützung an Ort und Stelle fand ich bei dem kath. Tanggum-Missionar, P. CORNELIUS VAN BAAR, S. V. D., der auch die Tanggum-Sprache spricht. Obwohl die Tanggum schon seit zwei oder drei Jahrzehnten mit den Weißen an der Küste in flüchtiger Berührung standen, wurde ihr Namen doch erst durch mich in die ethnographische Literatur eingeführt².

Die Tanggum sind ein verhältnismäßig kleiner³ Stamm des Hinterlandes (von der Küstenbevölkerung mit dem verächtlich machenden Ausdruck „Buschkanaken“ benannt), der im wesentlichen von Ackerbau und Jagd lebt. Der Stamm siedelt in kleinen Dörfern und separaten Dorfflecken. Jede Siedlung ist mehr oder minder selbständig, doch ist ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl aller Tanggum vorhanden und durch die gemeinsame Sprache auch schon von selbst gegeben, da sie von allen anderen papuanischen Sprachen ringsum wesentlich verschieden ist.

Meine größere Monographie über den Stamm der Tanggum ist in Vorbereitung.

¹ Dabei wurde, von einigen Abweichungen abgesehen, RUDOLF MARTIN's Methodik befolgt. Zur Vornahme der 40 Messungen an jedem Individuum wurden MARTIN's Instrumente und zur Aufnahme der Farbmerkmale BRUNO K. SCHULTZE's Farben tafeln benutzt. Vgl. dazu: OTTO SCHLAGINHAUFEN, Die anthropologischen Materialien von Dr. GEORG HÖLTKE's Neuguinea-Expedition (Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthr. u. Ethnologie, XVI, 1939/40, S. 13-15); G. HÖLTKE und R. ROUTIL, Handlinienmuster und Heiratsklassen (Archiv f. Völkerkunde, II, 1947, S. 1-24); R. ROUTIL, Handlinien und Heiratsklassen (Annalen d. Naturhist. Museums in Wien, LVI, 1948, S. 18-23).

² GEORG HÖLTKE, Die MAMBU-Bewegung in Neuguinea. Ein Beitrag zum Prophetentum in Melanesien (Annali Lateranensi, V, 1941, S. 191 f.).

³ Die Kopfzahl der eigentlichen Tanggum dürfte wohl 1000 nicht weit überschreiten.



Abb. 1.



Abb. 2.

Zwillingspartner Nr. 92.

PRUDENTIANA MEYANIAM, etwa 15 Jahre alt, vom papuanischen Stamm der Tanggum in Neuguinea, wohnt im Tanggum-Dorf Andeamarep. Photographiert am 1. 5. 1937.

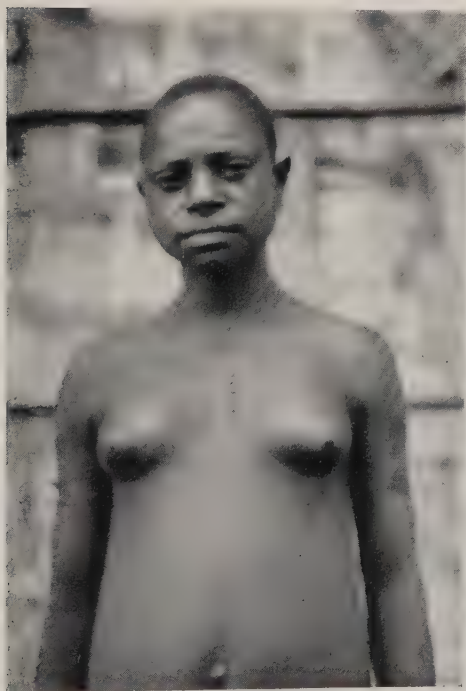


Abb. 3.



Abb. 4.

Zwillingspartner Nr. 93.

MARIANNA MARIANGAI, etwa 15 Jahre alt, vom papuanischen Stamm der Tanggum in Neuguinea, wohnt im Tanggum-Dorf Andeamarep und ist eine Zwillingschwester zur obigen MEYANIAM. Photographiert am 1. 5. 1937. Photos: GEORG HÖLTKER.

Ein papuanisches Zwillingspaar.

Von R. RUTIL.

1. Die analytische Methode.

Zwillingstudien bilden seit O. v. VERSCHUER's grundlegenden Arbeiten wohl den wertvollsten Beitrag zur Erbnormalbiologie. Prof. Dr. G. HÖLTKEr führte in den Jahren 1936-1939 im Nordosten von Neuguinea außer linguistischen und ethnologischen Forschungen auch anthropologische Studien durch. Es wurden 612 Melanesier und 1073 Papua anthropologisch untersucht. Unter den letzteren gehörten 197 zum Stamme der Tanggum, und zwar

51 Männer und 43 Knaben, d. s. 94 männliche Individuen,
55 Frauen und 48 Mädchen, d. s. 103 weibliche Individuen,

bzw. 106 erwachsene und 91 jugendliche Individuen; außerdem wurden von je 26 männlichen und weiblichen Individuen die Handabdrücke abgenommen.

Unter diesen 197 Tanggum befindet sich ein etwa 15jähriges weibliches Zwillingspaar, das sowohl anthropologisch als auch daktyloskopisch erfaßt und überdies mehrmals im Lichtbilde festgehalten wurde.

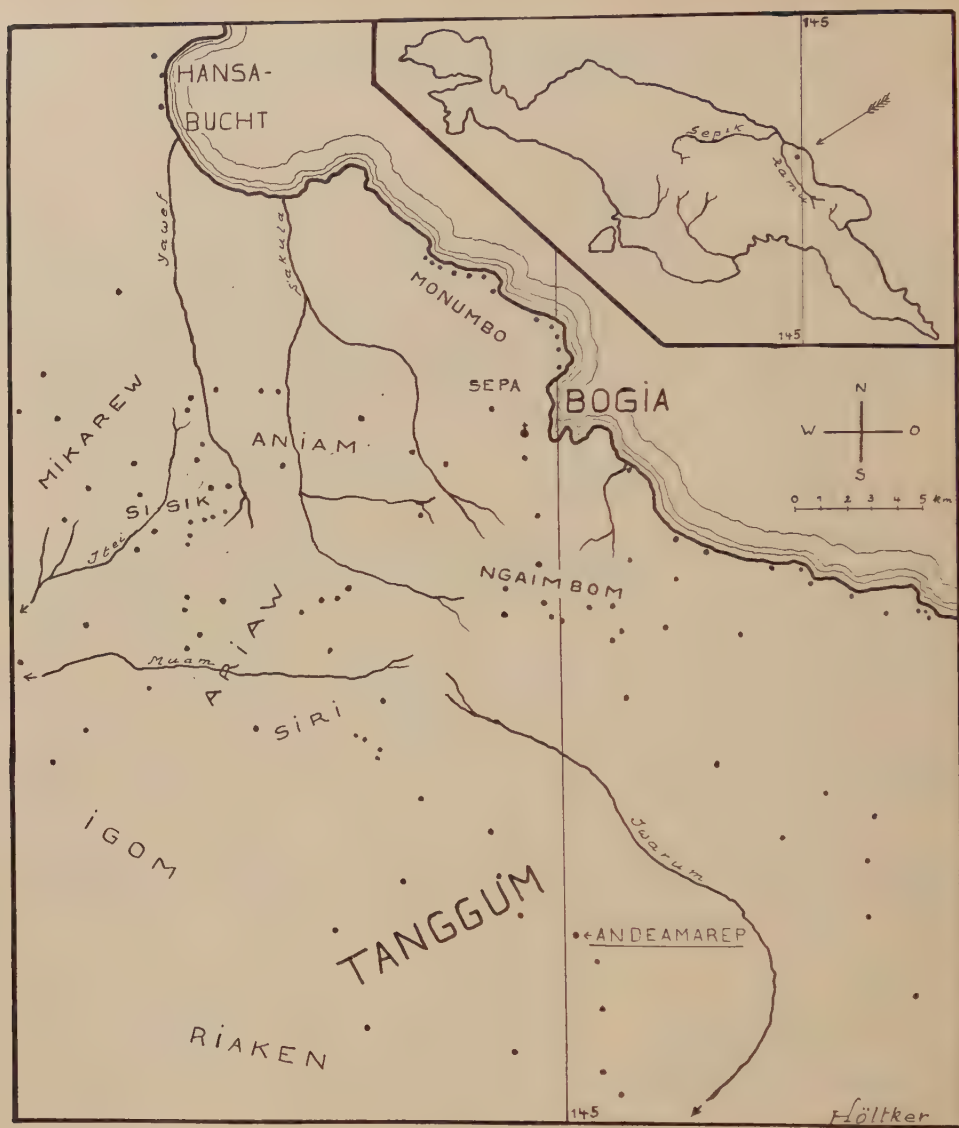
Wohl ist die Zahl untersuchter europäischer gleichgeschlechtiger Zwillingspaare, d. s. eineiiger und zweieiiger geschlechtsgleicher Zwillinge, eine beträchtliche, dagegen sind solche Untersuchungen nicht europäischer Zwillingspaare bisher nicht bekannt geworden.

Ich bringe nachfolgend eine Analyse dieses Paares bzgl. der von HÖLTKEr festgestellten Maße nach der VERSCHUER'schen Methode der prozentuellen Abweichungen:

	Partner 1	Partner 2
Maß:	b_1	b_2
Durchschnittsmaß:	$b_m = \frac{b_1 + b_2}{2}$	bei $b_1 > b_2$
absolute Abweichung:	$a = b_1 - b_m = b_m - b_2$	
bzw.	$a = \frac{b_1 - b_2}{2}$	
prozentuelle Abweichung:	$e = \frac{a}{b_m} \cdot 100 = \frac{b_1 - b_2}{b_1 + b_2} \cdot 100$	

Es wurden nun durch verschiedene Forscher, besonders aber durch O. v. VERSCHUER und W. ABEL, von zahlreichen Zwillingspaaren die Werte e für verschiedene Maße (i für Indexwerte bzw. Relativzahlen) festgestellt, und zwar erfolgt eine Trennung nach ein- und zweieiigen Zwillingen. Studien über den Einfluß des Geschlechtsunterschiedes (ob männliche oder weibliche Pärchen), über die altersbedingte Entwicklung sowie Versuche, den Einfluß der Umwelt auf die Paarespartner festzustellen, wurden durchgeführt.

Die paarindividuellen Werte der prozentuellen Abweichungen zeigen eine von „0“ bis zu einem paarindividuellen Höchstwert e_{max} reichende Variationsbreite. Der letztere ist nicht bekannt (und kann eigentlich nur aus



massenstatistischen Untersuchungen fallweise erschlossen werden). Die einzelnen Werte ordnen sich in Frequenzkurven an, die für eineiige Zwillingspaare sich einer eingipfeligen Kurve mit gegen e_{\max} abnehmendem Häufigkeitsverlauf nähert. Für zweieiige Zwillingspaare ist diese Frequenzkurve mehrgipfelig, flacher und infolge eines größeren e_{\max} -Wertes breiter. Wurden $K(E)$ eineiige und $K(Z)$ zweieiige Zwillingspaare untersucht, so kann für jedes Maß aus den paarindividuellen prozentuellen Abweichungswerten e_i der beiden Zwillingskategorien eine mittlere prozentuelle Abweichung berechnet werden, und zwar

$$\text{für eineiige Zwillingspaare (EZ)} \quad e(E) = \frac{\sum e_i / E}{K(E)}$$

$$\text{und für zweieiige Zwillingspaare (ZZ)} \quad e(Z) = \frac{\sum e_i / Z}{K(Z)}$$

(Bei Indexwerten oder Relativzahlen führte O. VON VERSCHUER an Stelle der Bezeichnungen $e(E)$ bzw. $e(Z)$ die Symbole $i(E)$ bzw. $i(Z)$ ein.)

Wir wissen, daß $e(Z) > e(E)$ ist und die praktische Erfahrung zeigt, daß näherungsweise für die meisten Maße $e(Z) \approx 2e(E)$ entspricht. Das Studium der Frequenzkurven von $|e_i|/E$ bzw. $|e_i|/Z$ lehrt, daß für EZ mindestens 50 % der festgestellten Werte $|e_i|/E$ kleiner als der Mittelwert $e(E)$ ist und daß für ZZ höchstens 40 % der Werte $|e_i|/Z$ den Wert $e(Z)$ nicht erreichen.

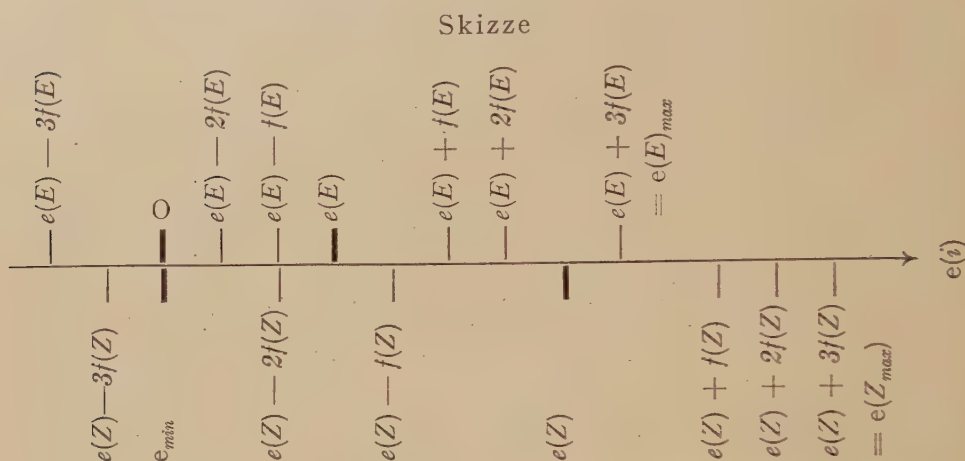
Diese zahlenmäßig festgestellten Ergebnisse bestätigen unsere Erkenntnis, daß EZ immer erbgleich sind und daher auch in metrisch erfaßten Merkmalen, abgesehen von größeren Auswirkungen der Umweltseinflüsse, die Partner eines EZ-Paares sich mehr gleichen als die Partner eines ZZ-Paares, bei welchen wohl genetische Abstammungsgleichheit besteht, jedoch das Erbgut (d. i. die Kombinationen der beiden elterlichen Gensätze) mit Ausnahme der selten auftretenden Gleichheit meistens verschieden sein wird. Den mittleren prozentuellen Abweichungen $e(E)$ bzw. $e(Z)$ (oder $i(E)$ bzw. $i(Z)$) haften

Standardabweichungen $f(E) = \frac{e(E)}{\sqrt{2K(E)}}$ bzw. $f(Z) = \frac{e(Z)}{\sqrt{2K(Z)}}$ an. (Die Be-

rechnung der letzteren erfolgt auf Grund der Annahme, daß das GAUSS'sche Fehlerverteilungsgesetz auch für die Frequenzkurven der Werte e_i gültig ist.) Die maximalen Werte der paarindividuellen prozentuellen Abweichungen e_{max} für EZ und ZZ sind nicht bekannt, da uns jede Kenntnis des normalphysiologischen Schwankungsbereiches der prozentuellen Abweichungen e_i fehlt. Nach dem GAUSS'schen Fehlerverteilungsgesetz fallen in den Bereich $M \pm \sigma$ (d. s. der Mittelwert und die Standardabweichung einer Maßreihe und entsprechen den Werten e bzw. f) bei normaler Verteilung 68,3 % der Beobachtungen einer Untersuchungsgesamtheit mit normalen, d. h. der GAUSS'schen Verteilung gleichenden Frequenzen; im Bereich $M \pm 2\sigma$ liegen dann 95,3 % und im Bereich $M \pm 3\sigma$ 99,7 % aller Beobachtungen. Den letzteren kann man mit dem Bereich normaler Beobachtungswerte identifizieren, so daß das individuelle Beobachtungsmaß $b_i = (M - 3\sigma)$ als der normal kleinste ($\approx b_{min}$) und $b_i = (M + 3\sigma)$ als der normal größte Beobachtungswert ($\approx b_{max}$) angesprochen werden kann. Alle Werte b_i , die entweder kleiner als $(M - 3\sigma)$ oder größer als $(M + 3\sigma)$ sind, müssen als „in einer Untersuchungsgesamtheit auffallende Extremwerte“ bezeichnet werden. Den gleichen Vorgang führen wir auch für alle Werte der prozentuellen Abweichungen durch. Für diese ist uns die physiologisch bedingte untere Grenze $e_i = 0 = e_{min}$ bekannt, so daß eine theoretisch ermittelte untere Grenze mit $e_i = e - 3f$ entfällt. Die normalphysiologische obere Grenze e_{max} ist aber unbekannt und soll durch den theoretisch ermittelten Wert $e + 3f$ annäherungsweise ersetzt werden. Für $e_i > (e + 3f)$ ist dann die Schlußfolgerung berechtigt, daß die Paarespartner in einem metrisch erfaßten Merkmal stärker von einander abweichen, als dies normalerweise zu erwarten wäre, d. h. in der Entwicklung der Partner trat eine größere Verschiedenheit ein, die außer auf verschiedenartigem Erbgut auch auf den Einfluß der Umwelt zurückzuführen ist.

Wir können also die wahrscheinlich normalen Bereiche für EZ mit

„O bis $e(E) + 3f(E)$ “ und für ZZ mit „O bis $e(Z) + 3f(Z)$ “ annehmen. Diese beiden Bereiche überschneiden sich erfahrungsgemäß, wie folgendes Schema bei der Annahme $e(Z) = 2e(E)$ zeigt.



Beobachtungen an Zwillingspaaren mit einer prozentuellen Abweichung von $e_i \leq e(E) + 3f(E)$ besagen, daß die betreffenden Paarespartner in einem Maßmerkmal gleiches Verhalten zeigen wie eineiige d. i. erbgleiche Zwillinge. Ist der Wert $e_i \leq e(Z) + 3f(Z)$, so zeichnen sich die Paarespartner durch ein den zweieiigen Zwillingen ähnliches Verhalten aus.

2. Die erbbiometrische Analyse.

Diese analytische Methode, an europäischen Zwillingspaaren oftmals erprobt, wende ich auch für das vorliegende papuanische Zwillingspaar an, und es ergeben sich folgende Resultate:

a) Für den Kopf.

Tabelle I.

	Nr. 92 ⁴	Nr. 93	e_i	$\leq e(E) + 3f(E)$	$\leq e(Z) + 3f(Z)$	$> e(Z) + 3f(Z)$
Kopfumfang	500 +	495	0.50	E		
Kopflänge	173 +	171	0.58	E		
Kopfbreite	132	132	0	E		
Biauricularbreite	122	122	0	E		
Ohrhöhe	120	120	0	E		
min. Stirnbreite	122	126 +	1.61			Z
Stirnhöhe	58	61 +	2.52	E		
Länge Gnathion-Vertex	130	131 +	0.38	E		
Längen-Breiten-Index	76.3	77.1 +	0.52	E		
Längen-Höhen-Index	69.4	70.2 +	0.58	E		
Breiten-Höhen-Index	90.9	90.9	0	E		

⁴ Die Nummern 92 und 93 entsprechen den laufenden Nummern in den Listen meiner anthropologischen Beobachtungen, d. h. meiner Originalaufnahmen, die ich draußen im Felde zu Papier brachte. Nr. 92 ist das Mädchen PRUDENTIANA MEYANIAM, Nr. 93 ist ihre Zwillingschwester MARIANNA MARIANGAI (G. HÖLTKEr).

In vier Merkmalen, und zwar in der Kopfbreite, Biauricularbreite, Ohrhöhe sowie im Breiten-Höhen-Index, stimmen die Partner überein, in sechs weiteren, und zwar dem Kopfumfang, in der größten Kopflänge, Stirnhöhe und schräger Kopfhöhe sowie im Längen-, Breiten- und im Längen-Höhen-Index, ist der Unterschied der betreffenden Werte nicht größer als bei eineiigen (d. i. erbgleichen) Zwillingen; bloß in der kleinsten Stirnbreite ist eine prozentuelle Abweichung festzustellen, die in den Schwankungsbereich von ZZ fällt.

b) Für das Gesicht.

Tabelle II.

	Nr. 92	Nr. 93	e_i	$\leq e(E) + 3f(E)$	$\leq e(Z) + 3f(Z)$	$> e(Z) + 3f(Z)$
Jochbogenbreite	126	127 +	0.39	E		
Unterkieferwinkelbreite	102 +	92	5.15			×
morph. Gesichtshöhe	107 +	106	0.47	E		
morph. Gesichts-Index	84.9 +	83.5	0.85	E		
Nasenhöhe	52	52	0	E		
Nasenbreite	42 +	38	5.00			×
Nasenbodenlänge	20	21 +	2.44		Z	
Höhen-Breiten-Index der Nase	80.8 +	73.1	5.00			×
Breiten-Tiefen-Index der Nase	47.6	55.2 +	7.39		Z	
Breite zwischen den inneren Augenwinkeln	32	32	0	E		
Höhe der Hautoberlippe	18	20 +	5.77		Z	
Höhe d. Schleimhautlippen	17	17	0	E		
Mundspaltenbreite	57 +	52	4.59		Z	
Höhe des Unterkiefers	37 +	34	4.33		Z	
phys. Ohrlänge	60 +	57	2.56		Z	
phys. Ohrbreite	25	30 +	9.09			×
phys. Ohr-Index	41.7	52.6 +	11.56			×

Im Gesicht allerdings zeigen unsere Zwillingspartner teilweise größere Maßunterschiede. Bloß in drei Merkmalen, und zwar in der Nasenhöhe, der Breite zwischen den inneren Augenwinkeln und der Höhe der Schleimhautlippen, sind sie maßgleich. Ein Verhalten wie EZ zeigen sie weiters in der Jochbogenbreite, der morphologischen Gesichtshöhe und im morphologischen Gesichtsindex; ein Verhalten wie ZZ findet sich bei unserem Zwillingspaar in der Nasenbodenlänge und im Breiten-Tiefen-Index der Nase, in der Höhe der Hautoberlippe, der Mundspaltenbreite, sowie in der physiognomischen Ohrlänge vor. Über den Grenzwert von ZZ hinausreichende Werte e_i treten bei dem papuanischen Zwillingspaar in der Unterkieferwinkelbreite, der Nasenbreite und dem Nasen-Index sowie in der physiognomischen Ohrbreite und dem physiognomischen Ohr-Index auf.

Erscheint die Kopfbildung der Zwillingsschwestern mit Ausnahme der kleinsten Stirnbreite der Kopfbildung europäischer EZ gleichartig, d. h. in den skelettbedingten Maßen treten keine prozentuellen Abweichungen auf,

die über $e(E) + 3f(E)$ hinausgehen, so zeigt sich bei den vielfach weichteilbedingten Gesichtsmaßen eine größere Variabilität:

	im Bereich (in Prozenten)		
	$\leq e(E) + 3f(E)$	$\leq e(Z) + 3f(Z)$	$> e(Z) + 3f(Z)$
11 Kopfmaße	90	: 10	: 0
17 Gesichtsmaße	35	: 35	: 30
28 Kopf- und Gesichtsmaße	57	: 25	: 18

c) Für den Körper.

Tabelle III.

	Nr. 92	Nr. 93	e_i	$\leq e(E) + 3f(E)$	$\leq e(Z) + 3f(Z)$	$> e(Z) + 3f(Z)$
Körpergröße	1460	1470 +	0.34	E		
vordere Rumpfwandlänge	480 +	468	1.27		Z	
rel. vordere Rumpfwandlänge	32.9 +	31.8	1.61		Z	
Schulterbreite	330	335 +	0.75	E		
Taillenbreite	240 +	225	3.22		Z	
Hüftbreite	275	275	0	E		
Breite unter der Hüfte	255	265 +	2.88		Z	
Brustumfang	760 +	740	1.33	E		
rel. Brustumfang	52.1 +	50.4	1.66		Z	
Bauchumfang	760	770 +	0.65	E		
Armlänge	690 +	670	1.47		Z	
rel. Armlänge	47.3 +	45.6	1.83			×
Beinlänge	772 +	771	0.07	E		
Extremitäten-Index	86.9	88.1 +	0.69	E		
Handlänge	170 +	160	3.03		Z	
Handbreite	70 +	65	3.70		Z	

Bloß in der Hüftbreite zeigen die Paarespartner das gleiche Maß und in sechs weiteren Maßmerkmalen, und zwar in der Körpergröße, Schulterbreite, im Brust- und Bauchumfang, in der Beinlänge sowie im Extremitäten-Index, liegen die Werte e_i im Bereich der EZ. Für acht Merkmale, und zwar für die absolute und relative vordere Rumpfwandlänge, für die Taillenbreite und die größte Breite unterhalb der Hüfte, für den relativen Brustumfang und die Armlänge sowie für die beiden Handmaße, ragen die prozentuellen Abweichungen e_i unseres papuanischen Zwillingspaares in den Bereich $e(Z) + 3f(Z)$ der ZZ hinein. Nur in der relativen Armlänge reicht e_i über den theoretisch ermittelten oberen Grenzwert $e(Z) + 3f(Z)$ der ZZ hinaus.

d) Zusammenfassung der erbbiometrischen Analyse.

	im Bereich (in Prozenten)		
	$\leq e(E) + 3f(E)$	$\leq e(Z) + 3f(Z)$	$> e(Z) + 3f(Z)$
44 Maßmerkmale	23	: 15	: 6
	(52	: 34	: 14)

Von 44 erfaßten Maßmerkmalen zeigen 52 % prozentuelle Abweichungen e_i , die innerhalb des Bereiches der EZ, 34 % (d. i. insgesamt 86 %) im Bereiche der ZZ liegen, und nur 14 % fallen aus dem Bereich heraus. Es sind dies

die Unterkieferwinkelbreite (bei Nr. 92 um 10 *mm* größer), die Nasenbreite (bei Nr. 92 um 4 *mm* größer), der Höhen-Breiten-Index der Nase (bei Nr. 92 um 7,7 Einheiten größer), die physiognomische Ohrbreite (bei Nr. 93 um 5 *mm* größer), der physiognomische Ohr-Index (bei Nr. 93 um 9,9 Einheiten größer) und die relative Armlänge (bei Nr. 92 um 1,7 Einheiten größer). Derartige Maßunterschiede sind uns auch von europäischen Zwillingspaaren bekannt. Es zeigt sich, daß die an europäischen Zwillingspaaren gewonnene Erfahrung auch für nichteuropäische Zwillinge Anwendung finden kann.

3. Vom Körperbau eines papuanischen Zwillingspaars.

Tabelle IV.

	absolute Maßwerte		relative Maßzahlen	
	Nr. 92	Nr. 93	Nr. 92	Nr. 93
Körpergröße	1460	1470	100	100
Höhe des Tragion	1340	1350	91.8	91.8
Biauricularbreite	122	122	8.4	8.3
Höhe des Suprasternale	1210	1205	82.9	81.8
vordere Rumpfwandlänge	480	468	32.9	31.8
Höhe des Akromion	1210	1220	82.9	83.0
Höhe des Daktylion	520	550	35.6	37.0
Oberarmlänge	290	280	19.9	19.0
Unterarmlänge	225	220	15.4	14.9
Beinlänge	772	771	52.9	52.4
Taillenbreite	240	225	16.4	15.3
Höhe des Nabels	880	875	60.3	59.5
Höhe des Trochanter	750	740	51.4	50.4
Hüftbreite	275	275	18.8	18.7

Die Anfertigung der Proportionsfiguren unserer Paarspartner muß auf Grund der vorliegenden Maßwerte durchgeführt werden. Ich mußte für einige Maßwerte eigene Berechnungen durchführen, und zwar

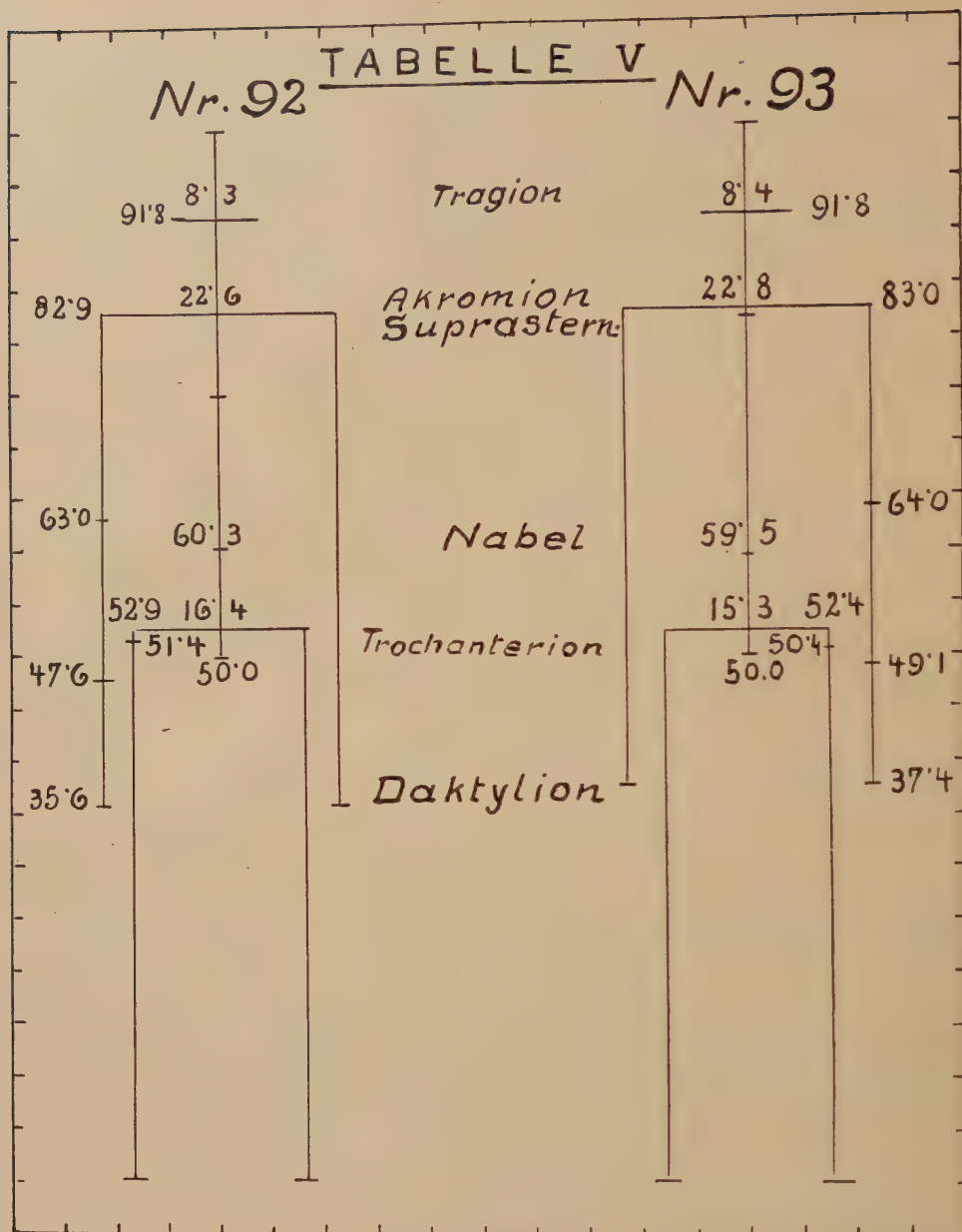
die Länge der vorderen Rumpfwand: Unterschied zwischen Suprasternalhöhe und Spinalhöhe mal 1,2;

die Höhe des Radiale: Akromionhöhe minus Oberarmlänge;

die Höhe des Stylion: Akromionhöhe minus (Oberarmlänge plus Unterarmlänge)

für die Beinlänge: Durchschnitt berechnet aus
Spinalhöhe minus 40 *mm* und
Trochanterhöhe plus 23 *mm*.

Da die Beckenbreite nicht gemessen wurde, habe ich diese durch die Taillenbreite ersetzt.



Die Proportionsfiguren der beiden Schwestern weichen von einander kaum merklich ab, wie aus der Tabelle V zu ersehen ist. Nr. 93 ist im oberen Extremitätengürtel (Schulterbreite) etwas breiter (22,8 : 22,6), im unteren (Taillenbreite) etwas schmaler (15,3 : 16,4), sodaß der Taillen-Schulterbreiten-Index (als Ersatz des Rumpfbreiten-Index) bei Nr. 93 67,2 und bei Nr. 92 72,7 beträgt. Da die von mir errechnete Länge der vorderen Rumpfwand für Nr. 93 infolge des tiefer gelegenen Suprasternale (81,8 : 82,9) kürzer (31,8 : 32,9) ist, so erscheint die Verjüngung des Rumpfes (— nach der Formel berechnet : $\frac{1}{2}$ mal Unterschied zwischen Schulter- und Taillenbreite

durch Länge der vorderen Rumpfwand —) dieses Mädchens mit 11,75 größer gegenüber 9,38 für Nr. 92. Die Arme (45,6 : 47,3) und Beine (31,8 : 32,9) sind bei Nr. 93 kürzer als bei Nr. 92; auch im Extremitäten-Index (86,9 : 89,4) hat die letztere den größeren Wert (d. h. der Arm ist verhältnismäßig länger zur Beinlänge). Im Brachial-Index jedoch zeigt Nr. 93 (78,6 : 77,6) einen größeren Wert als Nr. 92. Die Spannweite ist bei Nr. 92 (1500 : 1490) ebenso wie der relative Spannweitenüberschuß (2,74 : 1,36) größer als bei Nr. 93.

Die Zwillingsschwestern zeigen also einen sehr ähnlichen Körperbau, und zwar kleiner Wuchs, relativ sehr lange Arme, verhältnismäßig mittelgroße Spannweite, relativ mittellange Beine, relativ mittelgroße Schulterbreite, betont engbrüstig (Index der Brustentwicklung bei Nr. 92 : 39,3 und bei Nr. 93 : 36,6), in der Taille eher schmal.

4. Abweichungsdiagramm.

Tabelle VI.

	Schwankungs- breite	Maßwerte		Lagewert	
		Nr. 92	Nr. 93	Nr. 92	Nr. 93
Körpergröße	1200–2000	1460	1470	32	34
Schulterbreite	250– 450	330	335	40	42
rel. Schulterbreite	15– 30	22.6	22.8	51	52
Rumpfwandlänge	400– 550	480	468	53	45
rel. Rumpfwandlänge	25– 35	32.9	31.8	79	68
Hüftbreite	250– 450	275	275	12	12
rel. Hüftbreite	15– 30	18.8	18.7	25	25
Brustumfang	700–1000	760	740	20	13
rel. Brustumfang	40– 65	52.1	50.4	48	42
Bauchumfang	550– 900	760	770	60	63
rel. Bauchumfang	30– 55	52.1	53.1	88	92
Armlänge	550– 850	690	670	47	40
rel. Armlänge	35– 50	47.3	45.6	82	71
Oberarmlänge	200– 350	290	280	60	53
rel. Oberarmlänge	15– 25	19.9	19.0	49	40
Unterarmlänge	150– 250	225	220	75	70
rel. Unterarmlänge	10– 20	15.4	14.9	51	49
Handlänge	120– 200	170	160	62	50
rel. Handlänge	7.5– 12.5	11.6	10.9	82	68
Oberarmumfang-schlaff	180– 300	210	195	25	16
rel. Oberarmumfang-schlaff	10– 20	14.4	13.3	44	33
Beinlänge	700–1050	772	771	21	20
rel. Beinlänge	45– 60	52.9	52.4	53	49

Die von R. MARTIN ersonnene Methode des Abweichungsdiagrammes, die besonders bei Konstitutionsstudien mit größtem Erfolg heranherangezogen werden kann, hat bisher in der erbbiologischen Zwillingforschung noch keine Verwendung gefunden. (Es fehlen ja auch Konstitutionsstudien an „farbigen“, d. i. melanodermen Menschen. Ich konnte diesbezüglich an dem R. Pösch'schen südafrikanischen Expeditionsmaterial, die khoisanide Formengruppe betreffend, zum ersten Male Versuche anstellen, auf Grund von Abweichungsdiagrammen konstitutionelle Formen zu ermitteln.) Die Methode der Ab-

weichungsdiagramme besteht darin, daß für eine Anzahl metrisch erfaßter Merkmale der normalphysiologische Schwankungsbereich „ b_{min} bis b_{max} “ bekannt und gleich 100 % gesetzt wird. Einen individuellen Beobachtungswert b_i entspricht dann auf einer 100 Einheiten zählenden Strecke ein Lagewert von $\frac{b_i - b_{min}}{b_{max} - b_{min}} \cdot 100$. Auf einem Bande von k parallel laufenden, je 100 Einheiten zählenden und gleich langen Strecken können die Lagewerte von k individuellen Maßen eingetragen werden. Diese k Punkte ergeben einen gebrochenen Linienzug, der einem Individuum i entspricht und aus dessen Verlauf sowohl die Stellung des Untersuchten innerhalb der Menschheit als auch seine körperbaulich-konstitutionelle Eigenart zu erkennen ist. Da nur für die Körpergröße der normalphysiologische Schwankungsbereich bekannt ist, habe ich für die übrigen 11 mir zur Verfügung stehenden Maße auf Grund der BACH'schen Untersuchungen an Münchner Studentinnen (veröffentlicht in R. MARTIN: Lehrbuch der Anthropologie, 2. Auflage, Band I) die mutmaßlichen normalphysiologischen Schwankungsbereiche ermittelt. Die Tabellen VII und VIII geben die Abweichungsdiagramme wieder. Aus denselben ist zu ersehen, daß:

1. die Linienzüge für Nr. 92 und Nr. 93 sehr ähnlich sind, d. h. die Zwillingsschwestern ähneln sich im Körperbau und in der Konstitution;
2. MARIANGAI (MARIANNA d. i. Nr. 93) ist etwas schwächer gebaut als MEYANIAM (PRUDENTIANA d. i. Nr. 92).

Die genaue Analyse dieser Linienzüge ergibt:

a) Für die absoluten Maße.

In der Hüftbreite, im Brust- und Oberarmumfang sowie in der Beinlänge stehen die Zwillingsschwestern den unteren Schwankungswerten (d. i. unterhalb der Lagewerte 20) nahe, d. h. in der geringen Hüftbreite sowie in der Entwicklung des Brustumfanges (dem Brustindex nach „betont engbrüstig“), und in den absolut kurzen Beinen und Oberarmen zeigen unsere Zwillingspartner niedere Maßwerte. Den kurzen Beinen entspricht eine mittellange vordere Rumpfwand, so daß Makroskelie diesem papuanischen Zwillingspaar eigen ist. Eigenartig ist wohl der Aufbau der Arme, die bei beiden eher als untermittellang anzusprechen sein dürften. Während nämlich Oberarm und Hand innerhalb unserer gewählten Schwankungsbereiche als verhältnismäßig mittellang erscheinen, zeichnen sich die Unterarme durch eine Neigung zu mäßiger Überlänge (Lagewert über 60) aus.

b) Für die relativen Maße.

In der Hüftbreite und im Oberarmumfang tritt auch relativ die Neigung zu geringer Entwicklung in Erscheinung. Bemerkenswert sind nun der Bauchumfang sowie Arm-, Hand- und vordere Rumpfwandlänge (besonders bei Nr. 92), die sich den oberen Grenzwerten nähern. Dies besagt, daß im Verhältnis zur geringen Körpergröße der Bauchumfang (wohl infolge einer reichen vegetabilischen Nahrung) auffallend groß ist, die vordere Rumpfwand (siehe die oben angeführte Makroskelie) und die Arme (ebenfalls infolge der relativ betont langen Hände) relativ sehr lang sind.

Tabelle VII.

Abweichungsdiagramm
der absoluten Maßwerte

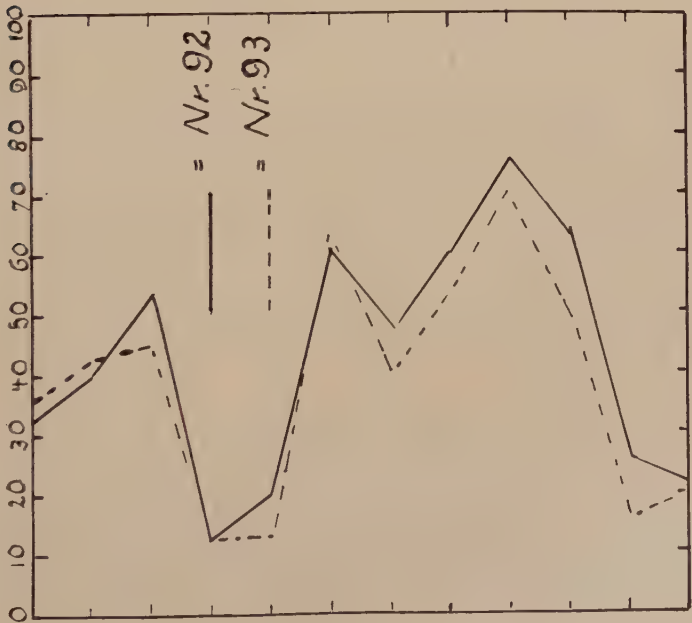
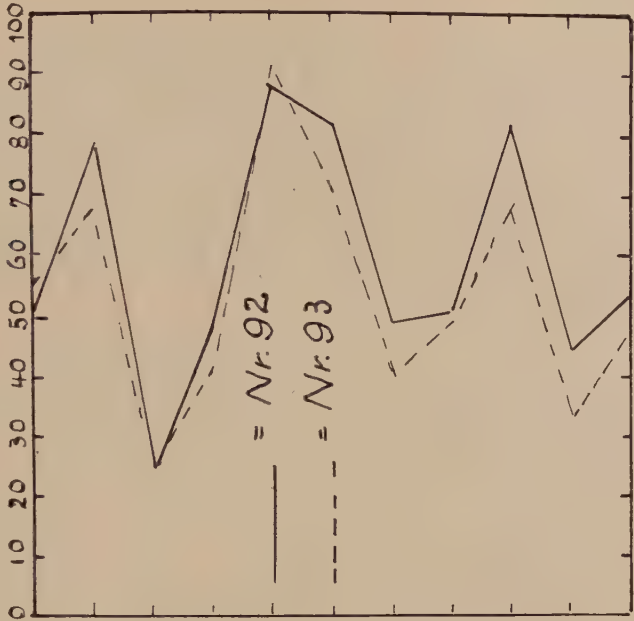


Tabelle VIII.

Abweichungsdiagramm
der relativen Maßwerte

rel. Körpergröße
rel. Schulterbreite
rel. Rumpfwandlänge
rel. Hüftbreite
rel. Hüftbreite
rel. Brustumfang
rel. Brustumfang
rel. Bauchumfang
rel. Armlänge
rel. Armlänge
rel. Oberarmlänge
rel. Oberarmlänge
rel. Unterarmlänge
rel. Unterarmlänge
rel. Handlänge
rel. Handlänge
rel. Oberarmumfang
rel. Oberarmumfang
rel. Beinlänge
rel. Beinlänge



5. Von der Komplexion.

Die Irisfarbe ist bei beiden Schwestern die gleiche, nämlich Nr. 15, d. i. tiefbraun, und ebenso erscheint die makroskopisch festgestellte Irisstruktur vollkommen gleichartig, nämlich 1, d. i. einheitlich dicht. Das Haar der Schwestern ist tiefschwarz (Nr. 10), nur in der Hautfarbe erscheint Nr. 92 heller als Nr. 93, da die erstere hellbräunlich (Nr. 23) und die letztere reinbraun (Nr. 27) ist.

6. Vom Hautleistensystem.

Die Handabdrücke der Zwillingsschwestern zeigen folgende Eigentümlichkeiten :

Tabelle IX.

		Finger :					Polsterung	
		I	II	III	IV	V	größte Leistenzahl	radial ulnar
Nr. 92		<i>uS</i>	<i>uS</i>	<i>uS</i>	<i>W</i>	<i>W</i>		
	rechts	10	12	14	14-12	13-12	14	9 5
	links	5	9	14		10-9	<i>VV(Vv)</i>	<i>Rr(RR)</i> <i>Uu(uu)</i>
Nr. 93		<i>B</i>	<i>B</i>	<i>uS</i>	<i>uS</i>	<i>uS</i>		
	rechts	0	0	5	11	15	15	10 4
	links	0	0	0	11	11	<i>VV(Vv)</i>	<i>Rr(RR)</i> <i>uu(Uu)</i>

B : Bogenmuster

uS : ulnare Schleife

W : Wirbel

In den Mustern auf den Fingerbeeren unterscheiden sich die beiden Schwestern, und zwar : während Nr. 92 ulnare Schleifen und elliptische Wirbel zeigt, hat Nr. 93 Bogen und ulnare Schleifen. In den Genformen jedoch gleichen sich die beiden Schwestern. Bezüglich der Hautleisten und Muster auf den Handflächen besteht größte Ähnlichkeit zwischen den Paarespartnern. Sie besitzen weder Thenar- noch Hypothenarmuster. Ebenso zeichnen sich die Beugefurchen auf den Handflächen durch nahezu vollkommen gleichartige Ausbildung aus. Bemerkenswert erscheint mir die Tatsache, daß bei Nr. 92 die rechte und bei Nr. 93 die linke innere Handfläche in gleicher Weise (mutmaßlich infolge nicht genügender Streckbarkeit) nicht abgedrückt werden konnten.

7. Morphologische Eigentümlichkeiten.

Da von den Zwillingsschwestern photographische Aufnahmen (Tafel I und II), und zwar Kopf und Oberkörper im Profil und en face sowie Ganzkörperaufnahme in en face vorliegen, kann auch das morphologische Bild der beiden Untersuchten erfaßt werden.

a) Kopf.

Die Zwillingsschwestern PRUDENTIANA MEYANIAM (Nr. 92) und MARIANNA MARIANGAI (Nr. 93) zeigen im Kopfbau morphologisch deutliche Verschiedenheiten, und zwar hat Nr. 92 eine steile Stirne, die gerundet in eine bogige Scheitelkurve übergeht; der Scheitel liegt nahezu in der Mitte dieser Kurve und das Hinterhaupt schließt mit leicht gewölbter Rundung sich kontinuierlich an. Nr. 93 zeigt dagegen eine mäßig geneigte, nahezu gerade Stirne, welche mit einer Abknickung von etwa 128 Grad in die gerade ansteigende Scheitellinie übergeht, sodaß der Scheitelpunkt nach hinten oben verlagert erscheint; das Hinterhaupt zeigt bei größerer Ausdehnung ebenfalls eine leichte Wölbung, die in die Nacken-Halslinie gerade übergeht. Auch in der Vorderansicht unterscheiden sich die beiden Schwestern, und zwar erscheint dieselbe bei Nr. 92 breiter und niedriger, bei Nr. 93 dagegen schmaler und höher sowie vor allem parabolisch gewölbt. Die Stirne von PRUDENTIANA weist eine kräftigere Profilierung auf; einerseits sind die tubera frontalia betonter, und andererseits tritt die Profilierung der Oberäugengegend markanter in Erscheinung, während bei MARIANNA die Stirne rundlich weich ohne Profilierung ist. Während also morphologisch die Schwestern stärker von einander abweichen, zeigen sie metrisch mit Ausnahme der bei Nr. 93 größeren kleinsten Stirnbreite das Verhalten zweieiiger Zwillinge.

b) Gesicht.

Der Gesichtsumriß ist bei MARIANNA (Nr. 93) oval (beachte die geringe Unterkieferwinkelbreite), bei PRUDENTIANA (Nr. 92) dagegen ein nahezu rechteckiger. Die wagrechte Profilierung muß als mäßig stark bezeichnet werden; während bei Nr. 92 auf den Jochbeinen knollenförmig die Weichteile der Backen aufliegen und eine kräftige Nasolabialfurchen bilden, ist die Weichteilbildung der Backen bei Nr. 93 eine anders geartete, welche mehr nach unten verlaufend absinkt. Im medianen Gesichtsprofil zeigen die beiden Schwestern eine größere Ähnlichkeit, nur im Untergesichtsabschnitt und in der anschließenden Hals-Kinngegend treten auffallend Unterschiede in Erscheinung, und zwar ist bei Nr. 92 das Kinn deutlich zurückweichend und geht in die weichteildicke runde Unterkinnlinie über, welche über einen nahezu rechten Winkel zur kurzen Halslinie führt. MARIANNA hat ein in der Profillinie liegendes, deutlich abgesetztes Kinn, das in eine nahezu gerade und verhältnismäßig lange Unterkinnlinie übergeht. Diese bildet mit dem langen Hals einen mäßig stumpfen Kinn-Halswinkel. Während also bei PRUDENTIANA der Hals kurz und kräftig ist, zeigt der andere Zwillingspartner einen hohen und schmalen Hals.

Erscheinungsbildlich weichen die Nasen der beiden Schwestern von einander nur wenig ab. Nr. 92 hat eine deutlicher ausgeprägte Trichternase, dagegen ist die Nase von Nr. 93 eher als mäßig trapezförmig anzusprechen. Der Nasenrücken von der ersten ist nahezu gerade, bei der letzteren jedoch etwas länger und leicht konkav. Der Nasenboden ist bei beiden Schwestern kurz und nach vorne hängend. In der Augengegend treten größere Ver-

schiedenheiten in Erscheinung. Die Lidspalte von Nr. 93 ist eng und verläuft schräg nach innen unten, bei Nr. 92 dagegen ist sie weit und nahezu wagrecht. Während bei der letzteren das Oberlid von einer weichteildicken Deckfalte bedeckt ist, die bis an den Lidrand heranreicht, besitzt die erstere eine leichte Deckfalte, die parallel zum Lidrand verlaufend einen Großteil des Lides freiläßt. Auch die Überaugengegend ist bei Nr. 93 weniger markant als bei Nr. 92, die nach dem Bilde eine stärkere Betonung der knöchernen Oberaugengegend aufweist. Der Mund ist bei PRUDENTIANA breiter und erscheinungsbildlich mäßiger dick als bei MARIANNA. Besonders die Unterlippe erscheint bei letzterer infolge des unterschiedlichen Baues des Unter Gesichtes wulstiger und länger als bei PRUDENTIANA.

Die Ohren sind morphologisch selbst in den feineren Details sehr ähnlich, nur ist der Gesamteindruck bei Nr. 93 der eines großen runden und bei Nr. 92 der eines länglich-schmäleren Ohres.

Sehr aufschlußreich ist nun eine Gegenüberstellung der erbbiometrischen Befunde zu den morphologischen. Von 17 metrisch erfaßten Merkmalen bzw. Indexwerten zeigen die Zwillingsschwestern

in 6, d. s. 35 % ein Verhalten wie EZ,

in 6, d. s. 35 % ein Verhalten wie ZZ und

in 5, d. s. 30 % besteht eine über den theoretisch ermittelten Schwankungsbereich für ZZ hinausgehende prozentuelle Abweichung.

In den Gesichtsmaßen weicht die Unterkieferwinkelbreite (102 : 92) sehr stark von einander ab. Dies bestätigt auch die morphognostische Analyse, die außer dieser metrisch erkennbaren Verschiedenheit noch weitere morphologische Unterschiede feststellen läßt.

Der große Unterschied in der Nasenbreite (42 : 38) wirkt sich auch im Höhen-Breiten-Index der Nase (80,8 : 73,1) aus und morphognostisch zeigen sich in der Gesamtform der Nase sowie in der Vorderansicht des Rückens deutlich erkennbare Unterschiede. Andererseits darf aber nicht übersehen werden, daß in einer größeren Anzahl von Details nahezu vollkommene Gleichheit der Schwestern festzustellen ist. In der Augen-, Mund- und Unter gesichtsgegend treten metrisch keine außergewöhnlichen Unterschiede (d. s. solche, die über die Variationsbereiche von ZZ hinausgehen) auf, morphologisch sind jedoch solche in der ersten sowie in der Hals-Kinngegend einwandfrei zu erkennen.

Trotz der auffallenden morphologischen Ähnlichkeiten im Aufbau der Ohren ist eine erscheinungsbildliche Verschiedenheit in der Gesamtform der Ohren der beiden Schwestern festzustellen, die auch metrisch aus der großen Verschiedenheit in der physiognomischen Ohrbreite (25 : 30) zu ersehen ist.

Wir dürfen daher folgern, daß die beiden Zwillinge als zweieiig zu bezeichnen sind.

c) Körperbau.

Die erbbiometrische Analyse des Körperbaues besagt, daß unsere Zwillinge jedenfalls zweieiig sind, denn von 16 beobachteten Merkmalen zeigen

- 7, d. s. 44 % das Verhalten von EZ,
- 8, d. s. 50 % das Verhalten von ZZ und
- 1, d. i. 6 % geht über den Bereich der letzteren hinaus (und zwar in der relativen Armlänge 690 : 1460 und 670 : 1470).

Die Proportionsfiguren des Paares (Tabelle V) zeigen bloß sehr geringe Unterschiede in den einzelnen Abschnitten, und zwar ist Nr. 92 (PRUDENTIANA) größer in der Taillenbreite (1,1), der relativen Länge der vorderen Rumpfwand (1,1), der relativen ganzen Armlänge (1,7), der relativen Oberarmlänge (0,9), der relativen Unterarmlänge (0,5), der relativen Handlänge (0,3) sowie der relativen ganzen Beinlänge (0,5) bei einer um 10 mm geringeren Körpergröße (1460 mm) gegenüber MARIANNA (Nr. 93), die bei einer Körpergröße von 1470 mm bloß in der relativen Schulterbreite um 0,2 Einheiten breiter ist. Diese Unterschiede treten auch in den beiden Abweichungsdiagrammen (Tabelle VII und VIII) in Erscheinung. Nr. 92 zeigt in nahezu sämtlichen Merkmalen etwas höhere Werte, doch ist der körperbaulich-konstitutionelle Typus bei den Schwestern ein sehr ähnlicher. Von mäßiger Körpergröße ist der Rumpf bei stärkerer Verjüngung nach unten und mäßigerem Brustumfang relativ sehr lang; auffallend ist der absolut und relativ beträchtliche Bauchumfang sowie der ziemlich kleine Oberarmumfang.

Aus dem morphologischen Erscheinungsbild ist die Ähnlichkeit im Körperbau der beiden Schwestern deutlich zu erkennen, und besonders bemerkenswert ist bei diesen die gleichsinnige Asymmetrie des Rumpfes. Ebenso auffallend ist bei den Zwillingsschwestern die ähnliche Fußbildung, besonders der große Zwischenraum zwischen der 1. und 2. Zehe des rechten Fußes (PRUDENTIANA hat auf diesem Fuß die 4. Zehe mutmaßlich durch einen Unfall verloren). Die Brüste sind hochgelegen und fast achselständig. Bei MARIANNA sind dieselben bereits etwas stärker entwickelt als bei PRUDENTIANA, bei welcher die Achselgegend ein größeres Fettpolster aufweist.

8. Zusammenfassung.

Das etwa 15jährige Zwillingsspaar PRUDENTIANA (Nr. 92) und MARIANNA (Nr. 93) aus Andeamarep im Hinterlande von Bogia, NO-Neuguinea, gehören dem papuanischen Stamme der Tanggum an.

1. Erbbiometrisch sind die beiden Schwestern als zweieiiges Zwillingsspaar zu bezeichnen, da in 86 % von 44 metrisch erfaßten Merkmalen die Paarespartner ein den ZZ gleichartiges Verhalten zeigen. Die über ein derartiges Verhalten hinausragenden Merkmalsunterschiede treten in der Unterkieferwinkelbreite, in der Nasenbreite und im Nasenindex, in der Ohrbreite und im Ohrindex sowie in der relativen Armlänge auf.

2. Im Körperbau gleichen sich die beiden Schwestern, abgesehen von einer geringfügigen größeren Entwicklung bei Nr. 92.
3. Aus den Abweichungsdiagrammen ist zu ersehen, daß körperbaulich-konstitutionell die beiden Schwestern dem gleichen Typus angehören.
4. Haar- und Irisfarbe stimmen bei den Schwestern überein, dagegen besteht in der Hautfarbe ein deutlicher Tönungsunterschied.
5. Wohl ist der genanalytische Befund für das Hautleistensystem bei beiden Schwestern vollkommen gleich, in den Musterformen unterscheiden sie sich aber voneinander.
6. Morphologisch treten neben teilweise recht bemerkenswerten gleichartigen Formen auch wesentliche Unterschiede auf.

Auf Grund der vorliegenden Einzelbefunde ist das Schwesternpaar als

zweieiiges Zwillingspaar

anzusprechen.

La stratification culturelle de l'Afrique d'après H. Baumann¹.

Par Prof. Dr. V. VAN BULCK, S. J., London.

Au début de la guerre, H. BAUMANN était sans nul doute l'Africaniste le plus compétent pour nous fournir une reconstruction historique des diverses strates culturelles du continent africain. Il s'y était préparé par plusieurs études partielles, sondages préparatoires dans le domaine de l'économie familiale (1928), de la sociologie (1926), de la religion (1936), de la magie (1928) et de l'art (1929). En outre, il s'était familiarisé avec les deux civilisations essentielles de l'Afrique centrale, celle de la forêt tropicale (1927), et celle des matriarcaux de la lisière méridionale (1935).

Une première fois, dans la Revue Africa (VII, 1934, 129-139), H. BAUMANN nous avait déjà laissé pressentir en quoi sa conception des cycles culturels africains différait de celle de B. ANKERMANN et de celle de L. FROBENIUS. Sans doute, il gardait leur présentation d'un cycle culturel ouest-africain matriarcal, mais, à l'encontre de L. FROBENIUS, il admettait la civilisation pygmée comme primitive. Il rejetait l'opposition entre Ethiopiens et Hamites, introduite par FROBENIUS, et expliquait le matriarcat de l'Afrique du Nord par le matriarcat de l'ancienne civilisation méditerranéenne. Il reconnaissait l'existence d'une vieille culture éthiopienne, qu'il appelait : « alt-sudanisch », plus tard : « alt-nigritisch ». En outre il insistait sur le double courant d'influences qui avait traversé l'Afrique d'est en ouest, et parlait de « culture rhodésienne » pour le sud, de « culture néo-soudanaise » pour le nord. Il distinguait nettement de ces deux cultures la pénétration des pasteurs hamites. Enfin, il distinguait deux courants, qui émanaient de centres de « Hochkultur » : un courant oriental, amenant entre autres les Sémites aux hauts plateaux d'Habesch (courant d'est en

¹ H. BAUMANN, RICH. THURNWALD und D. WESTERMANN, *Völkerkunde von Afrika, mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe*: H. BAUMANN, *Völker und Kulturen Afrikas*. — D. WESTERMANN, *Sprache und Erziehung*. — RICH. THURNWALD, *Die fremden Eingriffe in das Leben der Afrikaner und ihre Folgen*. XV + 665 SS. in 8°. Mit XXXII Tafeln und 17 Karten. Essen 1940. Essener Verlagsanstalt.

Les deux dernières sections de cet ouvrage mériteraient un examen particulier. Nous nous en tenons ici à la première section, celle de H. BAUMANN.

ouest) ; et un second courant, méditerranéen lui, se transmettant par les Phéniciens, les Carthaginois, les Berbères et les Zaghawa-Tundjur (courant qui se dirigeait du nord vers le sud). Par ce double courant il expliquait les mutations survenues dans l'« altnigritische Kultur » qu'on voit se muer en « jung-sudanische » et « hoch-sudanische ». Tout cela se passe en dehors, et en grande partie bien longtemps avant l'invasion sémite qui y apportera ultérieurement l'Islam.

N'oublions pas que H. BAUMANN intercalait dans le schème une strate nouvelle, celle de l'« Eurafrikanische Jägerkultur », qui correspond, d'une part, à l'ancienne culture totémiste de chasseurs patriarcaux de B. ANKER-MANN, d'autre part, aux Bochimans de la culture primitive. Elle est caractérisée par la chasse, et non pas par la culture à la houe comme l'« altnigritische Kultur ».

Dans le nouvel exposé qu'il nous en a livré en 1940, nous allons retrouver les grandes lignes de cette conception des cycles culturels africains. Toutefois nous devons examiner la différence qu'il y introduit entre « strates culturelles » (Kulturschichten) et « provinces culturelles » (Kulturprovinzen), et nous aurons à en juger la valeur. Voyons d'abord comment se présente cette classification. Elle se résume comme suit :

A. Ältere Kulturen :

a. Kulturen der heller Gefärbten :

1. Pygmäenkultur.
2. Eurafrikanische Steppenjägerkultur.
3. Kultur der großviehzüchterischen Hamiten.

b. Kulturen der Negriden :

4. Westafrikanische Kultur :
 - 1° Nord-Gruppe : hyläische Urwaldkultur ;
 - 2° Süd-Gruppe : mutterrechtliche Mittel-Bantu-Kultur.
5. Altnigritische Kultur : Alt-Sudanisch.

B. Jüngere Kulturen :

6. Nord-Gruppe : Neusudanische Kultur.
7. Süd-Gruppe : Rhodesische Kultur.
8. Kulturstrom aus Klein-Afrika : Altmediterrane Kultureinwirkungen.

C. Jüngste Kultureinwirkungen :

9. Islamische jung-arabische Einwirkung.
10. Moderne europäische Kolonisierung.

L'exposé de H. BAUMANN est bien simple. Nous pouvons y distinguer trois parties :

Dans la première, il considère les données de la paléo-archéologie (pré-histoire), de l'anthropologie et de l'œcologie (Landeskunde). Il ne s'arrête pas à la linguistique, parce que celle-ci est traitée en détail dans le volume même par D. WESTERMANN.

Dans la deuxième, il groupe les éléments culturels qui caractérisent chacune des strates culturelles ;

Dans la troisième, il divise l'Afrique en 27 « provinces culturelles », caractérisées au point de vue anthropologique, œcologique et ethnique ; il y distribue sa description détaillée des diverses tribus au fur et à mesure qu'il déroule ces tableaux.

I. Parallélisme de la paléo-archéologie, l'anthropologie, la linguistique et l'œcologie d'Afrique.

Nous nous trouvons en présence d'un essai de parallélisme entre « les civilisations de la préhistoire », les « races de l'anthropologie », les « familles et groupes linguistiques » et les « types d'œcologie ». Ni l'essai de L. FROBENIUS (1912-1937), ni celui de MENGHIN (1931), ni celui d'ALB. DREXEL (1924-1929) ne sauraient apporter satisfaction. Mais H. BAUMANN, à son tour, doit avouer qu'il est encore trop tôt pour réussir à paralléliser complètement les résultats de ces branches sœurs.

A. Paléo-Archéologie.

Pour la paléo-archéologie il est fort bref. Il se contente de résumer dans ses grandes lignes les résultats acquis, puis il conclut son examen : « Die vorgeschichtliche Forschung Afrikas steht — Ägypten ausgenommen — doch durchaus in den Anfängen » (5). Il doit donc se résigner à juxtaposer leurs résultats à ceux de l'ethnologie, mais ne parvient pas à les y intégrer.

B. Anthropologie.

Les résultats de l'anthropologie ne semblent guère plus heureux : « Es wird auch heute noch nicht überall möglich sein, die Kulturkreise mit bestimmten Rassen als ihren Trägern zu identifizieren ; der immer noch so schmerzlich fühlbare Mangel an umfassendem anthropologischem Material verbietet das von selbst » (23). Acculé et sans autre issue, il présente alors la classification de E. FRHR. VON EICKSTEDT, mais n'en retient que le groupe des « Paléo-Négrides », car celui-ci recouvre la strate de son « Hyläische Urwaldkultur ». Aussi il avoue : « Von all diesen Kulturen ist nur die Urwaldkultur durch die brachykephale, gedrungene, zu den Pygmäen überleitende Urwaldrasse auch anthropologisch faßbar, und weiter die Nilotische Variante durch eben die ziemlich ausgeprägte Nilotische Rasse » (41). BAUMANN ne se fie plus à VON EICKSTEDT, lorsque celui-ci distingue, en face des Nègres de la forêt, trois sous-groupes de « Graslandneger » : les Nilotiques, les Bantouïdes et les Soudanides : « Wie die Namen schon besagen, ließ er sich, mehr als er zugeben will, von der Sprachgliederung Afrikas leiten » (14). BAUMANN ajoute toutefois que cette division en Soudanides et Bantouïdes aurait pu facilement s'harmoniser avec la division en « Altnigritische Schicht » et « mutterrechtliche Bantukultur » et déclare qu'en la rejetant il n'est pas capable d'y substituer une autre solution, qui serait meilleure : « Für die altnigritische Schicht und die mutterrechtliche Bantukultur läßt sich noch kein entsprechendes rassisches Gegensatzpaar finden » (41). Il laisse entrevoir un vague espoir de solution, mais sans y insister : « Vielleicht lassen sich doch

noch einmal die Altnigritier auch als die eigentlichen « Neger », die mutterrechtlichen Bantu als ursprünglich mit südasiatischen oder melanesischen Rasseelementen durchsetzt erweisen. Jedenfalls würde eine solche Entdeckung in der ethnologischen Sachlage gute Begründung finden » (41). Il est plus heureux pour la strate pygmée : « Rasse, Umwelt, Kulturkreis und Kulturprovinz fallen hier völlig zusammen » (161).

Des Pygmées il écarte les Bochimans-Hottentots. Il voit dans leurs traits anthropologiques spécifiques (aspects khoisanide) un des critères principaux pour établir sa strate des « chasseurs de la steppe ». Pour expliquer l'origine de l'élément khoisanide, il est dès lors obligé d'admettre un type particulier : « Die Buschmänner gehören einer eigenen Rasse an, die ... früher ... auch in den meisten Steppengebieten Ost- und Nordafrikas zu Hause war : es ist die Khoi-San-Rasse » (12). Les Bochimans sont leurs « reinsten Vertreter » (12) ; les Hottentots se présentent comme mélangés : « Hier wurde ein beträchtliches Element anderer Herkunft wirksam ... Dieses Rassenelement kam mit einem Volk, das eine wesentlich ost-hamitische Viehzüchterkultur nach Süd-Afrika brachte » (12).

Remontant à rebours la voie de l'infiltration de ces pasteurs, nous trouvons au nord-est de l'Afrique les « Äthiopiden ». Il emprunte ce terme, pour la classification anthropologique, à VON EICKSTEDT, quitte à réserver plutôt le terme de « Hamites » au complexe linguistique. Par Ethiopides il entend avant tout les Couchites, mais il en retrouve des traces chez les Abyssins à langues sémites, chez les Niloto-Hamites, chez les chefs pasteurs WaHima, chez les Baila et OvaHerero, chez les Hottentots et même chez les Peuls. Il se risque même à présenter comme une « einleuchtende Arbeitshypothese » les vues de VON EICKSTEDT : « daß die Äthiopiden, mit den Galla als reinsten Vertretern, rassisch zwischen den Mediterranen Nordafrikas und den Orientaliden Arabiens, als direkte Nachkommen der protomediterranen Langkopfrasse angesehen werden müssen ». Par contre, il en sépare les Hamites de l'ouest et du nord (Berbères, Libyens et Guanches) qu'il rattache à la « Mediterrane Rasse » (17). A plus forte raison il en exclut les Arabes, qui y constituent un apport orientalide (17). Aussi, il conclut à une distinction nette entre ces deux derniers groupes et tous les précédents : « Die Rassen Nord-Afrikas gehören fast ausschließlich zu den eurasischen Rassenkreisen, und nicht zu denen Afrikas » (17). Alors que les Tibbu-Teda se rangent encore parmi le substrat négride, il reconnaît au contraire comme « méditerranides » les Zaghawa, les Tundjur, comme les Touaregs et les Berbères.

Reste à identifier les porteurs des civilisations érythréennes. Pour celle du sud (Rhodesische Schicht) il avoue : « Über die Rassen ist so gut wie nichts Positives bekannt, wenngleich wir oberflächlich wissen, daß die Träger der rhodesischen Hochkultur ... stark europäide und aethiopische, ja sogar orientalische Rassenzüge tragen » (119). Dès lors il admet que ce serait une civilisation d'origine exotique : « wahrscheinlich nicht in Afrika stammhaft » (119). Quant à la « neu- » ou « jung-sudanische Kultur » du nord, il semble l'attribuer tout simplement à des porteurs « éthiopides » : « ein rötlicher feingliedriger Typ » (343), « ein feinerer aethiopischer Rassetyp » (345) et y oppose

nettement les « weißafrikanische Rassenelemente » qui, eux, sont à l'origine des « Hochsudanische Kulturstaaten (243) (252, etc.).

Les résultats de son parallélisme anthropologique et culturel peuvent, dès lors, se résumer comme suit, semble-t-il :

- | | |
|---------------------------|--|
| 1. Race pygmide : | Pygmäenkultur |
| 2. Race khoi-sanide : | Steppenjägerkultur |
| 3. Race négride : | { Altnigritische Kultur
Mutterrechtl. Mittel-Bantu Kultur |
| | |
| 3a. Race paléo-négride : | Hyläische Urwaldkultur |
| 4. Race éthiopide : | Ost-hamitische Kultur |
| 4a. Type nilotique : | Nilotische Variante |
| 4b. x : | Rhodesische Kultur (exotisch) |
| 4c. x : | Jung-, Neusudanische Kultur |
| 5. Race méditerranéenne : | Altmediterrane Kultureinwirkungen |
| 6. Race orientalide : | Islamisch-jungarabische Kultureinwirkungen |
| 7. Race europide : | Moderne europäische Kolonisierung. |

C. Linguistique.

On s'attendrait à trouver ici le parallélisme entre les données de la linguistique et de l'anthropologie, mais pour éviter des redites avec D. WESTERMANN, il saute cette partie. Au cours du travail, BAUMANN fait les siennes les conclusions de l'exposé de WESTERMANN. Celui-ci présente la division qu'il a déjà esquissée en 1935 dans « Charakter und Einteilung der Sudansprachen » (Africa, VIII, 1935, 129-148) :

A. Khoi-San-Sprachen { Buschmänner (San),
Hottentotten (Khoi) ;

B. Neger-Sprachen :

- | | | |
|-----------------------|--------------------------|---|
| { | I. Sudan-Sprachen | 1. Nigritisch : u. a. Nubisch, Kwa-Sprachen, |
| | | 2. Mande-Sprachen, |
| | | 3. Semi-Bantu : Sudanische Klassensprachen
u. a. Togo-Restsprachen, Mossi-Grussi, Westatlantisch, Ful, |
| | | 4. Inner-Sudanisch : u. a. Tshado-Hamitisch,
Bongo-Sara-Bagirmi ; |
| II. Bantu-Sprachen | | |
| { | III. Nilotische Sprachen | { Niloto-Sudanisch, |
| | | { Niloto-Hamitisch ; |
| + Dar Fung-Sprachen ; | | |

C. Hamito-Semitische Sprachen :

- | | | |
|---|-----------|------------------------------------|
| { | Hamitisch | 1. Berber-Libysch, |
| | | 2. Kuschitisch, |
| | | 3. Nicht-klassifizierte Sprachen ; |
| { | Semitisch | 1. Äthiopisch, Geez, usw. |
| | | 2. Arabisch. |

Comme nous avons eu l'occasion de le montrer récemment, au XVIII^e Congrès de Philologie à Gand (19-21 avril 1949), nous nous trouvons dans une période de transition. On sent que les anciennes classifications étaient trop simplistes, mais on n'est pas encore parvenu à y substituer de nouvelles, basées sur l'analyse linguistique structurelle et fonctionnelle. Aussi rien d'étonnant si BAUMANN n'essaye pas de paralléliser ces divisions linguistiques avec les strates culturelles de l'Ethnologie.

Evidemment la difficulté ne réside pas dans les « Khoi-San-Sprachen » ou les « Hamito-Semiten-Sprachen », mais dans les « Negersprachen ». A quoi correspond la division en Sudan-, Bantu- et Niloten-Sprachen ? Pour l'opposition bantou-soudanaise, BAUMANN avoue : « Diesen Widerspruch gilt es noch zu klären. » En effet, il se sent enclin (« Der Gedanke liegt nahe ») à relier les langues soudanaises à l'« Altnigritische Kultur » et les langues bantoues à la « Mutterrechtliche Mittel-Bantu-Kultur » : « Wie die westafrikanische Kultur jünger ist als die altnigritische Kultur, so sind auch die Bantu-Sprachen jünger als die Sudansprachen. » Mais des difficultés encore insolubles l'arrêtent dans cette voie. Il en cite trois : « Westafrikanische Kultur-elemente sind vorhanden im sudanischen Sprachgebiet ; gerade die klassischen Splittervolkgebiete kennen Sprachen bantuiden Form ; die typischst sudanischen Völker wohnen gerade an der stark westafrikanischen Oberguinea-Küste. »

D. Oecologie.

Voilà qu'apparaît un élément nouveau, auquel BAUMANN n'avait guère fait allusion jadis. Les données de l'œcologie ou géographie humaine régionale permettent de distinguer en Afrique divers « types de Milieu » (Landschaftsformen). BAUMANN emprunte ici les données de la « Landeskunde » telles qu'elles furent présentées par S. PASSARGE, JÄGER et AHRENS. Ces « types de Milieu » se réduisent à six « Haupt-Landschaftsformen » :

- A. Les forêts à pluie (Regenwälder),
- B. Les steppes
 - 2. Steppes humides (Feuchtsteppen),
 - 3. Steppes arides (Trockensteppen),
 - 4. Steppes salées (Salzsteppen ; Sahel, Kalahari),
- C. Les déserts (Wüsten : Sahara, Namib),
- D. Les forêts à feuillages non caduque (Hartlaubwälder) : Cap, Berbérie.

On pourrait y ajouter, enfin, les régions montagneuses (Höhenstufen auf den Gebirgen der Steppenländer).

BAUMANN n'hésite pas à formuler : « Die Landschaft ist ein entscheidender kultur- und völkerbildender Faktor. » On pourrait essayer de résumer son parallélisme comme suit :

- 1. Forêts à pluie
 - { Pygmäenkultur
 - { Hyläische Urwaldkultur : cueillette et agriculture permanente ;
- 2. Steppes humides
 - { Altnigritische Kultur,
 - { mutterrechtl. Mittel-Bantukultur : agriculture en saison de pluies ;

3. Steppes arides { Nilotische Variante : agriculture en saison de pluies avec élevage ;
4. Steppes salées { Steppenjägerkultur : grandes chasses ;
Ost-Hamitische Kultur : élevage du bétail ;
5. Déserts { West-Hamiten : agriculture des oasis ;
6. Forêts à feuillage non caduque : { Alt-Mediterrane Kultur,
Europide Kultur : agriculture à la charrue.

Toutefois, il faut avouer que BAUMANN est resté extrêmement vague et imprécis dans ce chapitre et a évité une classification trop rigide. Il semble avoir pressenti l'écueil. En effet, les peuples ont émigré et ont dû souvent s'acculturer à d'autres régions, d'où il résulte que tout parallélisme rigide entre « éléments culturels » et « milieu géographique » (Umwelt) va se heurter à des difficultés insurmontables.

Il aborde maintenant sa classification en strates culturelles, en formulant la conclusion : « La classification des peuples de l'Afrique peut s'appuyer sur des groupes qui répondent aussi à des groupements raciques et œcologiques » (73).

II. Strates culturelles (Kulturschichten).

BAUMANN ne nous parle pas de « Kulturkreise », mais bien de « Kulturschichten » ou, plus brièvement, de « Kulturen ». Il nous en indique le motif : il préfère se limiter au seul continent africain, afin de découvrir d'abord en des cadres plus restreints les strates culturelles qui y existent, en tenant compte de tous les éléments culturels dont se compose une civilisation. Mais aussitôt il remarque : « Ganz reine Kulturen werden sich selten auffinden lassen. » La raison en est obvie :

1. ältere Kulturschichten sind stets überschichtet, aufgespaltet oder vermischt ;
2. jüngere Kulturen sind durchsetzt mit älteren, absorbierten oder umschlossenen Elementen (73).

Il essaie toutefois, en analysant le tableau des civilisations actuelles, de déceler quels ont dû en être les facteurs constituants et quels éléments culturels ont été apportés successivement par chacune des strates culturelles composantes. Il les reconstruit comme suit dans leur succession chronologique :

A. Ältere Kulturen.

1. Pygmäen-Wildbeuter-Kultur.

Il se prononce catégoriquement sur la nature de cette strate. Il admet sans ambages sa priorité : « Über das hohe Alter ... bestehen nur wenig Meinungsverschiedenheiten » ; ses caractéristiques anthropologiques : « einmütig als besonderes rassisches Element erkannt », et sa culture propre : « Dieser Rasse kommt auch eine spezifische Kultur zu. » Il conclut pour leur vie religieuse : « Hochgottglaube ist eine Tatsache, nicht mehr zu bestreiten, aber diese Idee ist nicht die alles beherrschende, auch der Zauberglaube

ist da recht bedeutsam » (23-28). Il en exclut les Bochimans, mais à la vue des parallélismes culturels, il insinue toutefois : « So legt uns dies den Gedanken nahe, daß früher hier Pygmäen und eurafrikanische Jäger ... zusammen wohnten und sich beeinflussten. »

2. Eurafrikanische Steppenjäger-Kultur.

Les Bochimans constituent le noyau de cette strate (Kernkultur), mais il l'étend à bien d'autres groupes de chasseurs disséminés dans les steppes salées et arides de l'Afrique de l'est et du nord-est (Substrats-Kultur). Il y rattache également les Hottentots comme des acculturés : « Später hat sich mit dem Urbuschmanntum auch ein Teil der stark hamitisch ausgerichteten, von Norden eingewanderten Alt-Hottentotten verschmolzen. » Au point de vue anthropologique, il oppose cette strate à celle des Négrides : « Aus vielen Anzeichen müssen wir annehmen, daß diese Jägervölker ursprünglich alle zu einer hellergefärbten, geradezu khoisaniden-Rasse gehörten » (28-35). Au point de vue religieux, il les caractérise, non par le monothéisme, mais par une attitude « pré-animiste ».

3. Alt-Nigritische Kultur.

Quels en furent les porteurs ? BAUMANN répond : « Daß die Träger dieser Kultur Neger waren, möchte ich als gesichert ansehen ; ob es die Alt- oder Ur-Neger waren, wie man geneigt ist anzunehmen, dürfte allerdings heute noch schwer zu beweisen sein » (55). Il est enclin à y reconnaître les Nègres qui apportèrent les langues soudanaises, mais plus haut nous avons indiqué les motifs qui le retiennent. Leur aspect de civilisation le plus typique, nous le trouvons dans l'« Alt-Sudanische Kultur » : « Kultur der Splitterstämme, die neben und unter den höher entwickelten Staatenbildnern des Sudan leben, vom Senegal bis Kordofan. » Mais en bien d'autres régions il en relève les traces : « in den Trockensteppen des Sudan, Ost- und Südafrikas, zwischen Ost-hamitischer und Westafrikanischer Kultur ». Leur structure sociale (vaterrechtliche Großfamilialorganisation) se concentre autour de l'« Älteste », Pour la succession on y suit le séniorat. La culture à la houe est surtout le fait des hommes, non des femmes. Au point de vue religieux, le Manisme y prédomine (52).

4. Mutterrechtliche Mittel-Bantu-Kultur.

Elle est caractérisée par le matriarcate, par les langues bantoues et, au point de vue religieux, par l'animisme. Leur limite au nord est constituée par la lisière méridionale de la forêt tropicale : une ligne allant du Bas-Congo à la pointe nord du lac Tanganyika. Dès lors, elle n'englobe plus qu'une partie de l'ancien « west-afrikanischer Kulturkreis ». Sur ce point BAUMANN est formel : « Der westafrikanische Kulturkreis kann nicht mehr als einheitliches Phänomen angesehen werden » (41). Il admet toutefois une aire très vaste, où l'on reconnaît des « westafrikanische Kulturelemente » : « die die beiden Hälften des großen westafrikanischen Gebietes vom Senegal bis zur Sambesimündung und zum Rovuma, mindestens aber bis zum Tanganyika,

erobert haben », mais en y ajoutant : « Inwieweit es sich hier aber um wirklich west-afrikanische Elemente handelt, und nicht einfach um alt-nigritische, ist noch durchaus ungeklärt » (50).

5. Hyläische Urwald-Kultur.

Ne la confondons pas avec la « Pygmäen-Kultur ». Il s'agit de la seconde section de l'ancien cycle ouest-africain : « Die mit der mutterrechtlichen Mittel-Bantu-Kultur stammverwandte, aber im Urwald abgewandelte und durch altnigritische und pygmäische Elemente durchsetzte Kultur » (41). Elle se laisserait déceler par le critère anthropologique : « Träger dieser Kultur ist die brachycephale, gedrungene, zu den Pygmäen überleitende Urwaldrasse : die Paläonegride Rasse EICKSTEDT's. » En somme, il s'agit du même groupe que le précédent, mais installé dans la forêt tropicale, où il s'est mêlé au substrat pygmée et où il s'est complètement adapté à la vie sylvestre. C'est pourquoi il résume : « eine aus der gemeinsamen Umwelt erklärbare Kultur-gemeinschaft ». Il insinue, toutefois, que certains éléments culturels ne s'y expliquent qu'en supposant une immigration, à date plus récente, de peuples du nord (à langues soudanaises) parmi ce groupe parlant des langues bantoues. Mais, par ailleurs, il écrit : « Die von ihnen gesprochenen Bantu-sprachen zeigen auffallende Verfallsmerkmale, und es hat den Anschein, als ob geradezu eine sudanische Grundlage nur oberflächlich bantuisiert worden wäre. » Nous nous trouvons donc en présence de phénomènes divers qui se juxtaposent. Rien d'étonnant à cela.

Mais, en fin de compte, s'agit-il d'une strate nouvelle ? BAUMANN avoue : « Die Urwaldkultur ist vielleicht nur eine ethnographische Provinz » (50). Dans la genèse de cette strate, il distingue trois étapes : une première, où le substrat pygmée se mêle aux « Vieux Nigritiens », ce qui produit la « Paläonegride Urwald-Rasse » ; puis une deuxième, lorsque « die Welle der bantuischen Westafrikanischen Kultur auch den Nord-Kongo überflutete » ; enfin une troisième, où « die pygmäo-nigritische Kultursymbiose noch mit diesem dritten Element verschmolz » (50). Aussi, il parle à plusieurs reprises d'une seule strate culturelle, mais de deux groupes : l'un du sud, l'autre du nord.

6. Großviehzüchterische Kultur ou Ost-Hamiten-Kultur.

Cette strate des nomades se laisse déceler tant au point de vue anthropologique (Äthiopiden-Rasse) qu'au point de vue linguistique (Hamiten-Sprachen) et culturel (Großviehzüchter-Kultur). Elle n'a rien à voir avec le « cycle hamitique » de L. FROBENIUS : c'est à peine si BAUMANN en retient cinq traits comme « einigermaßen gesichert, als zur osthamitischen Kultur zugehörig ». Mais il introduit une forte distinction entre Hamites de l'est et ceux du nord-ouest. Pour ceux de l'est (Couchites), il déclare : « Es sind echte und rechte Großviehzüchter, deren Verwandtschaft mit den nomadischen Teilen des Semitentums ganz unverkennbar ist. » Quant aux « Nord-west-Hamiten » (Berbères, Touaregs en partie), leur civilisation ne s'explique que par un mélange : « Sie unterlagen weitgehend der altmediterranen, vor-

indogermanischen, pflanzerischen und urbanen mutterrechtlichen Kultur.» Aussi il parlera à maintes reprises de « altmediterraneische Berber ». FROBENIUS en livra une représentation inexacte, parce qu'il ne reconnut pas ces divers éléments constitutifs. Là où leur « Weltanschauung » se présente dans son aspect réel non influencé, elle n'est pas matriarcale, mais un « Hervortreten rational-magischer Handlungsweisen », auquel se joint une « ganz uranisch eingestellte Mythik mit besonderen Beachtung der Atmosphäre : Himmelsgötter und euhemeristischer Sippenheroenkult » (40-41). Ces vagues de peuples nomades ont déferlé jusqu'au sud de l'Afrique, d'une part chez les Hottentots et les Amazulu, d'autre part chez les Baila de Rhodesie et les OvaHerero du sud-ouest.

B. Les « jüngere Kulturen ».

Après avoir passé ainsi en revue les « ältere Kulturen », celles des Négrides (3, 4, 5) et celles des peuples au teint clair (1, 2, 6), BAUMANN en vient aux « cultures plus récentes ». Il ne s'agit plus de vagues d'immigration ; il s'agit plutôt d'infiltrations, de superstrates. Il ne s'agit plus de « Kulturschichten », mais de « Kultureinwirkungen ». « Wie die neu-sudanischen Kulturen die altnigritische Grundlage überschichteten, so schiebt sich diese großstaatliche Kultur über das teils altnigritische, teils west-afrikanische Fundament » (62). Il y distingue deux courants, allant de l'est vers l'ouest : l'un au nord (Neu-Sudanisch), l'autre au sud (Rhodesisch), et un troisième courant allant en Afrique du Nord, de la Méditerranée vers le golfe de Guinée (Alt-Mediterrane). Ici le tableau est bien plus complexe. En effet, comme nous le disions plus haut : « Die jüngeren Kulturen sind durchsetzt mit älteren, absorbierten oder umschlossenen Elementen. »

7. Neue-, Jung-Sudanische Kultureinwirkung.

D'Abyssinie jusqu'au Sénégal, elle recouvre au Soudan le substrat de Vieux-Nigritiens. Le résultat de cette infiltration se manifeste dans la création des « Großstaatengebilde » : c'est ce qu'il appellera la « Hoch-sudanische Kultur ». Dès lors, on peut en reconnaître l'origine lointaine : « Sie zeigt deutliche Beziehungen zu den älteren orientalischen Kulturen, z. B. Arabiens, Syriens, des Zweistromlandes und vor allem Indiens. Dazu kommen Wirkungen aus Alt-Ägypten » (56). C'est à ce courant qu'il attribue la création des empires de Ghana, de Melle (Mandingue), de Songhaï ; des Etats Wolofs, Mossi, Dagomba, Gurma, Haussa, Nupe, Kanuri ; de la structure féodale du Baguirmi, du Wadaï et du Dar Four ; des royaumes amhariques et couchitiques. Leur influence se fit surtout sentir dans l'interpénétration, à travers la région guinéenne, chez les Ashanti, au Dahomey, au Bénin et chez les Yoruba. « Die Mischung geht oft bis in grundlegendste Dinge » (58) déclare BAUMANN. Aussi il n'est guère possible de reconnaître comme tels les vecteurs de cette infiltration : « Die völkischen Träger dieser Kultur sind in ihrer Vielfältigkeit verloren gegangen » (58). Seul le résultat complexe en persiste.

8. Alt-mediterrane Kultureinwirkungen.

Pendant que s'accomplissait dans le Soudan cette infiltration d'est en ouest, une autre pénétration se fit jour en progressant du nord vers le sud : « Von dem neu-sudanischen Kulturkomplex läßt sich nur schwer ein Kulturstrom trennen, der, vom Mittelmeer herkommend und die Sahara durchquerend, jene Ost-West-Linie vertikal durchschneidet » (56). Puisqu'elle avait son point de départ dans l'Atlas et aux Syrtes, FROBENIUS a pu parler de « Atlantische » et de « Garamanten-Kultur ». Le fait à relever, c'est qu'il s'agit d'influences pré-islamiques, et que les éléments culturels qui s'infiltrèrent par cette voie portent la marque d'une des civilisations anciennes du bassin de la Mer Méditerranée. Quels furent les vecteurs de cette infiltration ? BAUMANN hésite à donner aux Garamantes du Fezzan une si grande importance : « Ob Fezzan und die Garamanten die einzigsten ältesten Importeure sind, erscheint fraglich » (66). Il y voit plutôt l'action des Berbères pré-islamiques. Le matriarcat, qui est si caractéristique pour les anciens Etats soudanais et guinéens, se rattacherait, dès lors, à la « vor-indogermanische, aegaeisch-iberische Altmittelmeerkultur » ou la « Pelasgische Substrat-Kultur ». Rappelons-nous « Die Welt, worein die Griechen traten » de F. KERN².

9. Rhodesische Kultureinwirkung.

BAUMANN l'appelle une « Doppelgängerische Kultur » de la « jung-sudanische » et énumère une série de « Parallel-Elementen ». Aussi il conclut : « Sie scheinen zu beweisen, daß tatsächlich die rhodesische ein Schwesterzweig dieser nördlichen Kulturart ist » (62) et ailleurs : « Der Gedanke an eine einheitliche Quelle ist nicht von der Hand zu weisen ... Das Wie und Wann allerdings wird wohl für längere Zeit noch nicht endgültig entschieden werden können » (56). Ici le substrat est composé de Bantous matriarcaux. Des deux Rhodésies, nous la voyons s'étendre à l'ouest jusqu'au Loango, et au nord jusque dans la région d'entre les lacs. Au point de départ, elle paraît se rattacher à Zimbabwe : « Bauwerke, von negriden Bevölkerungen errichtet, aber unter dem Impuls einer im Osten an der Küste um das heutige Sofala sitzenden fremdvölkerischen orientalischen Bevölkerung » dit BAUMANN et il cite comme parallèle et « letzte Kolonisierung dieser Art » : la colonisation arabo-persane de Shirazi sur la côte orientale (62).

Nous n'insistons pas ici sur les « influences les plus récentes », l'arabe et l'européenne :

10. Islamische-, Jung-arabische Einwirkung.

Sans doute elle renouvelle l'apport de sang et d'éléments orientales, mais son influence en Afrique du Nord a été fort exagérée, parce qu'on lui attribuait l'origine de la « Großstaatliche Organisation » du Soudan.

11. Moderne europäische Kolonisierung.

A l'heure actuelle nous assistons encore aux effets de l'acculturation accélérée, massive et globale.

² Anthropos, Bd. XXIV. 1929. pp. 167-219 et Bd. XXV. 1930. pp. 195-207.

III. Provinces culturelles (Kulturprovinzen).

Après nous avoir exposé sa conception des « strates culturelles », BAUMANN introduit ici un terme nouveau : « Kultúrprovinz » ou « ethnographische Provinz », et c'est dans les cadres de 27 provinces ethniques qu'il nous décrit le détail de l'ethnographie africaine. Qu'entend-il au juste par « Kulturprovinz » et pourquoi l'introduit-il ? Voici sa justification : « Die Gruppierung beruht auf einer Zusammenfassung derjenigen Völker, deren Kultur aus wichtigsten Baustoffen gleicher Kulturschichten besteht » (73). Nous ne pouvons pas identifier les « Kulturprovinzen » et les « Kulturschichten ». Sans doute certaines d'entre elles se laissent-elles se superposer avec leur Kulturschicht : c'est le cas de la « Pygmäenprovinz » (9) et la « Buschmannprovinz » (4) : « Provinzen, die sich vorzüglich nur durch eine Grundkultur ausdrücken. » Mais les « einheitliche Kulturen » sont devenues des cas exceptionnels : « Mit steigender Kulturhöhe ... vermehrt sich die Anzahl der teilhabenden Kulturschichten. » Quel critère va, dès lors, lui permettre d'y discerner des groupements ? « In einigen Gebieten decken sich die Kulturschichten gleichmäßig » déclare-t-il. Il s'agit donc de rechercher les « gleichmäßige und typische Mischkulturen ». S'il y réussit, il pourra nous fournir une division en groupes, qui porte en elle-même sa justification : « Die gleichartigen Kulturmischungen aktualisieren sich in Ethnographischen Provinzen, die sehr wohl als Gliederungsprinzip gelten können. » C'est ce qui nous reste à vérifier.

I.

Nous obtenons comme strates fondamentales :

- A. Les Pygmées dans la forêt tropicale : cfr. 9. Pygmäen-Provinz ;
- B. Les Bochimans dans la savane : cfr. 1. Buschmänner-Provinz.

Deux invasions primaires se dessinent :

- C. Les Négrides, qui se différencient en :
 - C. patriarcaux Nigrítiens (surtout Soudanais),
 - E. et matriarcaux Bantous centraux ;
- D. Les pasteurs nomades proto-hamites.

II.

Quels sont maintenant les premiers mélanges qui se produisent à la suite de la pénétration des Négrides ?

- 1^o Les Pygmées sylvestres se mélangent aux chasseurs de la savane, puis ultérieurement aux Nigrítiens patriarcaux :

$$A + B + C = 3. \text{ Bergdama-Provinz.}$$
- 2^o Les Pygmées se mélangent aussi avec les chasseurs et les Bantous matriarcaux :

$$A + B + E = 9. \text{ Pygmäen.}$$
- 3^o Des restes de chasseurs de la savane, mélangés avec des Nigrítiens patriarcaux, puis recouverts par des bantous matriarcaux qui y prédominent, se laissent reconnaître sur le plateau du Zambèze et le recoin oriental de l'Angola :

$$B + C + E = 7. \text{ Sambesi-Angola-Provinz.}$$

- 4° Des Vieux-Nigritiens refoulés dans la forêt vierge s'y mélangèrent avec les Pygmées et produisirent la race paléo-négride. Plus tard, d'autres Négrides, vivant à la lisière des savanes, furent refoulés à leur tour dans la forêt de la Cuvette. Le milieu sylvestre les accultura tous de son empreinte nivellatrice. De là sortit l'« Hyläische Urwaldkultur » ou « les Sylvestres » : $A + C + E = G$.

Dans ce dernier mélange, l'élément prédominant n'est pas toujours le même :

- 1° Tantôt c'est la componente nigritienne qui prédomine. C'est le cas des Négro-Bambutides :

$$C + G = 19b \text{ Südost-Sudan-Provinz.}$$

- 2° Tantôt c'est plutôt le facteur d'acculturation de la forêt vierge qui prédomine. Ainsi chez les Soudanais centraux du sud-est :

$$C + G_2 = 20b \text{ Südöstliche Zentral-Sudan-Provinz.}$$

- 3° Tantôt c'est la componente bantoue (E) qui prédomine :

$$C + E + G = 10. \text{ Nord-Kongo-Provinz.}$$

- 4° Le sud de la Nigérie et le nord-ouest du Cameroun constituent une région de transition : $C + G = 21. \text{ Semi-Bantu-Provinz.}$

III.

Passons maintenant à l'immigration des pasteurs proto-hamites (D). Quel mélange produisirent-ils ?

- 1° Dans la région du Nil, ils se mêlèrent aux Vieux-Nigritiens et produisirent les Nilotiques :

$$C + D = 16. \text{ Niloten-Provinz.}$$

- 2° S'avançant plus loin vers le sud, dans les savanes du Tanganyika Territory, de nouvelles vagues de pasteurs s'y mêlèrent aux chasseurs des savanes et produisirent le groupe du lac Rukwa :

$$B + C + D = 11. \text{ Rukwa-Provinz.}$$

- 3° Le même mouvement s'y reproduisit plus tard, lorsque le substrat des chasseurs avait déjà quasi disparu. Il y donna naissance aux Bantous hamitisés chez les Bantous :

$$C + B (\text{restes}) + D = 14. \text{ Hamitisierte Bantu}$$

et aux Nilotes hamitisés chez les peuples nilotiques :

$$C + D + D_2 = 15. \text{ Hamito-Niloten.}$$

- 4° S'avançant entre les lacs Tanganyika et Nyassa, les pasteurs s'infléchirent vers l'ouest, empruntèrent la route des hauts-plateaux et s'y mêlèrent aux Bantous matriarcaux du centre, en produisant ainsi le groupe des Ila et des tribus apparentées du sud-est de l'Angola :

$$C + B (\text{restes}) + E + D = 7a. \text{ Sambesi-Angola-Provinz.}$$

- 5° De la même façon se constitua au sud-ouest le groupe des OvaHerero. Ici également un substrat d'agriculteurs est assujéti à une superstrate de pasteurs : $C + E + D = 4. \text{ Herero-Provinz.}$

- 6° Une vague de ces pasteurs ayant déferlée vers le sud dans les régions non encore occupées par les Bantous y progressa jusque chez les Bochimans. A ce contact avec des chasseurs de la savane, des Proto-hamites furent acculturés et produisirent le groupe Nama :

$$D + B = 2. \text{Hottentotten-Provinz.}$$

- 7° Ultérieurement des Bantous vinrent s'infiltrer dans ce même milieu de pasteurs de l'Afrique méridionale. Ce fut l'origine du groupe des Bantous du sud-est. Ici de nouveau le mélange ne produisit pas les mêmes effets partout :

- a) Tantôt l'élément prédominant fut celui des agriculteurs ou des chasseurs : Sutho et Tshwaana ;
- b) Tantôt au contraire ce fut plutôt l'élément pastoral qui devint prédominant : Zulu-Xhosa-Swazi :

$$C + D = 5. \text{Südost-Bantu-Provinz.}$$

IV.

De nouvelles vagues d'immigration ne semblent plus avoir pénétré ultérieurement en Afrique, mais cela n'exclut pas les « infiltrations culturelles ». Comme telles BAUMANN relève :

- a) le courant de Rhodésie ou sud-érythréen (*F*), allant au sud de la forêt tropicale d'est en ouest ;
- b) le courant paléo-méditerranéen de Crète, Minos, Phénicie et Syrtes (*I*). Partant du bassin de la Mer méditerranéenne avant l'arrivée des Indo-Européens et traversant le Sahara, du nord au sud, il va s'étendre en éventail sur les côtes de Guinée ;
- c) le courant orientalide (*J*). Nous le voyons déboucher sur les rives de la Mer Rouge, d'où il gagne peu à peu le Soudan et se propage de plus en plus vers l'ouest ;
- d) le courant d'Habesh (*K*). A une époque relativement récente, il répand au Soudan la « West-asiatische Hochkultur » qui avait réussi à prendre pied en Abyssinie.

Dans l'Afrique du Nord ces courants d'infiltrations eurent une répercussion énorme et y produisirent la « Sudanische Hochkultur » des Néo-Soudanais (Jung-Sudanisch).

Comment ces infiltrations se reflètent-elles dans les complexes culturels ?

A. Voyons d'abord le courant sud-érythréen :

Il nous explique le Bantou central. En effet, de l'est il s'est propagé au XV^e siècle vers l'ouest et le nord-ouest, puis est revenu vers l'est jusqu'au lac Bangwéolo. Des matriarcaux et des chasseurs, auxquels se sont mêlés par-ci par-là des pasteurs, qui n'y ont fait que passer, y forment le substrat. Une aristocratie guerrière y constitue la superstrate. Ce fut l'origine du royaume des MaKaranga (Mono Motapi), du premier et du second royaume des BaLuba, de l'empire des ALuunda, des seigneuries

des Humbe, des seigneuries Luwa chez les Yaka. La dernière poussée partit de la Musumba de Kapanga, la capitale du Mwata Ya Mwya sur le Kasai et atteignit le Kwango à l'ouest, la Loange au nord, le Luapala et la Luangwa à l'est.

- 1^o Nous en décelons les traces chez les MaShona de la Rhodésie du Sud, sur un substrat de Nigritiens patriarcaux :

$$C + F = 6. \text{ Süd-Rhodesia-Provinz.}$$

- 2^o De même au sud-ouest du Congo, où les influences se reflètent dans un cadre de Bantous matriarcaux du centre :

$$E + F = 8. \text{ Süd-Kongo-Provinz.}$$

- 3^o Ainsi s'explique également le complexe des Bantous d'entre les lacs, où ultérieurement une vague de pasteurs, émigrés du royaume de Kitara et en connexion avec la culture pastorale de l'UNyoro et du BuGanda, vint s'infiltrer pour y constituer les royaumes du RuHaa, du BuRundi et du Rwanda :

$$A + B + C + F + D = 12. \text{ Zwischenseen-Provinz.}$$

- 4^o Ultérieurement on y assista à une colonisation arabo-persane sur la côte orientale : $C + E + F = 13. \text{ Ostküsten-Provinz.}$

B. Courant nord-érythréen :

Le courant du sud a eu son pendant au nord de la forêt tropicale. C'est pourquoi on l'appelle courant nord-érythréen. Toutefois, les infiltrations qui s'y propagent de l'est vers l'ouest ne s'y laissent pas dissocier nettement des effets dus aux infiltrations qui se propagent du nord vers le sud. Influences orientalides et paléo-méditerranéennes s'y superposent et s'y entremêlent. C'est à eux qu'il faut attribuer en Afrique du Nord :

- 1^o le complexe des pasteurs du Nord-Est :

$$D + I + J = 17. \text{ Nordost-Afrikanische Hirten-Provinz.}$$

- 2^o le complexe des tribus du Sahara avec un substrat de chasseurs de la savane : $B + D + I + J = 26. \text{ Nord-Afrikanische Sahara-Provinz.}$

- 3^o le complexe des tribus de l'Atlas, où des influences méditerranéennes récentes ont souvent effacé ou du moins troublé l'influence du courant paléo-méditerranéen de la Proto-Histoire :

$$B + D + 12 + J = 27. \text{ Atlas-Provinz.}$$

S'étendant ensuite vers l'ouest et vers le sud, chez des populations négroïdes, ces infiltrations y renouvelèrent l'aspect culturel. C'est pourquoi BAUMANN les appelle les « Jeunes- » ou « Néo-Soudanais » (L).

- 1^o Dans la forêt guinéenne et les savanes humides, elles y produisent le groupe aux langues atlantiques :

$$B + C + I + L = 23. \text{ West-Atlantische Provinz.}$$

- 2^o Mais c'est surtout le groupe atlantique oriental qui subit leur influence envahissante :

$$B + C + I + 12 = 22. \text{ Ost-Atlantische Provinz.}$$

3^o De même dans les savanes soudanaises et le Sahel, chez les Nigritiens du Haut-Niger :

$$B + I + L = 24. \text{ Ober-Niger-Provinz,}$$

et chez les chasseurs de la Volta :

$$B + C + I + L = 25. \text{ Volta-Provinz.}$$

C. Courant d'Asie Mineure.

Reste le courant d'Asie Mineure (*K*), qui par les rives de la Mer Rouge, le royaume d'Aksum et l'empire d'Habesh pénétra au Soudan. C'est lui qui nous apporte la solution de la civilisation éthiopienne :

$$B + C + D + L + K = 18. \text{ Abessinische Provinz.}$$

Il a étendu ses tentacules même vers l'ouest, dans la Nubie et au Soudan du nord-est :

$$C + L + K = 19a \text{ Nordost-Sudanische Provinz.}$$

Evidemment l'invasion des Arabes (Sémites) au VII^e et au VIII^e siècle apporta en Afrique du Nord une nouvelle superstrate, spécialement là où le prosélytisme des Toucouleurs, Fulani, Mauritaniens, Bambara et Haussa continua à le propager à jet continu. Au XI^e siècle, l'invasion des Beni Hillal a produit le même effet, mais sous un aspect plus massif encore pour l'est de l'Afrique du Nord.

Cela se marque surtout dans la « Northwestliche Zentral-Sudan-Provinz » (20a), moins dans la « südöstliche Zentral-Sudan-Provinz » (20b) parce qu'ici le substrat de Vieux-Nigritiens et l'élément paléo-négride ont mieux pu se conserver.

L'étude de l'influence coloniale moderne est si vaste qu'elle exigerait à elle seule un volume spécial.

IV. Appréciation et nouvelles perspectives.

Nous avons déjà eu l'occasion de le dire ailleurs, mais en abordant cette appréciation nous tenons à le répéter ici : nous reconnaissons dans l'essai d'H. BAUMANN la meilleure synthèse réalisée jusqu'à présent pour l'ethnologie africaine³. Raison de plus pour insister sur les points où elle ne saurait pas encore nous satisfaire et où, malgré ses énormes mérites et son aspect complexe, elle ne réussit pas encore à résoudre tous les problèmes que nous entrevoyons à l'heure actuelle.

A. Kulturschichten et Kulturkreise.

Une première question se pose : « Strates culturelles et cycles culturels s'excluent-ils mutuellement ? »

Sans doute, un Africaniste qui, dans son exposé, ne tiendrait compte que des « Kulturkreise », en d'autres mots, qui ne considérerait les civili-

³ III^e Congrès intern. des sciences ethnolog. et anthropolog. (Bruxelles 1948). « Où en est l'application des cycles culturels dans l'ethnologie africaine ? » Zaïre, III, janvier 1949, pp. 3-27.

sations africaines qu'en liaison avec les événements extra-africains de l'histoire mondiale et qui négligerait d'examiner en Afrique même, outre les cultures, également les fouilles, les races et les langues, mériterait le reproche que BAUMANN insinue. Mais aussitôt une question connexe se pose : l'Afrique s'explique-t-elle par elle-même ? c'est-à-dire par ses seules strates culturelles (Kulturschichten) sans faire appel à des cycles culturels intercontinentaux (Kulturkreise) ? Le lecteur d'une histoire ethnique de l'Afrique ne s'attend-il pas à trouver un mot d'explication sur l'origine de ces immigrations qu'il voit surgir en Afrique : les Pygmées, les Chasseurs au teint clair, les Négrides et les Pasteurs nomades ? Sans parler ici du peuplement de Madagascar, qui fait quand même partie de l'Afrique, mais qui est escamoté dans l'esquisse de BAUMANN, sans doute parce qu'on ne saurait l'expliquer sans faire appel à une immigration d'Indonésie et de Malaisie ? Mais toutes les infiltrations dites « jeunes » et « plus récentes », où ont-elles eu leur point de départ ? Orientalides, Arabo-Persans de Shirazi, Proto-Sémites d'Asie Mineure, Paléo-Méditerranéens pré-indo-européens, autant d'apports nouveaux exotiques, dont on nous montre l'aboutissant, mais dont nous voudrions remonter le courant pour en examiner les éléments culturels à leur centre d'expansion et de rayonnement. Ces centres, comment l'Africaniste pourra-t-il les reconstituer sans faire appel à des éléments extra-continentaux ? L'ethnographe qui se cantonne dans l'exposé des seules strates culturelles continentales, se rapproche fort du géographe, qui décrit le milieu et son contenu, mais ne réalise pas encore l'idéal de l'historien qui, à force de scruter les sources et d'amasser des données, reconstruit le passé pour mieux rendre compte du présent. Or, c'est bien là la tâche de l'ethnologie entrevue d'après la méthode historico-culturelle.

B. Paléo-Archéologie (Préhistoire).

Passons à la paléo-archéologie. Les données africaines ne permettent quasi guère de parallélisme à l'ethnologie, avoue BAUMANN. La culture alithique des Pygmées ne semble guère y avoir sa place. La « Buschmänner-Kultur » ne se localise qu'au Capsien, et la « Negriden-Kultur » avec les boules percées (*kwe*), son industrie du fer et sa poterie, au début du Néolithique, ou tout au plus au Mésolithique. Mais le sol africain a été peuplé bien longtemps avant le Capsien. L'ethnologue voudrait connaître également : ce qui se passait au Kenya durant le Gamblien et le Kamasien ? qui peuplait l'Afrique du Sud pendant le Middle Stone Age et l'Early Stone Age ? quels peuples maniaient les lourds instruments lithiques du Sangoen de l'Uganda et du Kamoaien du Katanga ? Le paléo-anthropologue demandera à l'ethnologue : quelle fut la culture de l'Africanthropus du lac Nyarasa, du Rhodesiensis de Broken Hill, de l'Homo Kanamensis au Préchelleen et de l'Homo Kanjerensis au Chelléen ? En Afrique du Sud, on s'attend à ce que l'Africaniste offre une explication pour toutes les races qu'on y déterre au cours des fouilles et qui ne sont ni Bochimans, ni Hottentots, ni Bantous : le Boskop pré-bochiman (Potchetsstroom, Tzitzikama, Knysna), l'H. du Bushveld-Springbok Flats pré-Koranaïen, l'H. du Fishhoek au Cap, l'H.

de Cape-Flats australoïde et l'H. de Florisbad post-néanderthalien. Les Ethiopisants demandent à leur tour où l'ethnologue place la culture des mégalithes d'Abyssinie ?

Il ne suffit pas de répondre que l'ethnologie africaine ne saurait résoudre à elle seule le problème ou ne sait « pas encore » le résoudre. Renfermée dans ses propres limites restreintes, elle ne le saura jamais. Il faut de toute nécessité instituer un examen intercontinental et faire appel aux données qu'on nous fournit de par ailleurs.

C. Anthropologie.

Nous voilà déjà en plein dans l'anthropologie. Cette complexité des données paléo-anthropologiques suffit déjà à elle seule pour nous prédire que tout essai ultérieur de paralléliser minutieusement « strates culturelles » et « types anthropologiques » sera voué à un échec. L'Afrique n'est pas un continent insulaire, où des groupes auraient réussi à rester cantonnés à l'écart dans leur île sans aucun contact avec les autres groupes voisins. En l'absence de limites naturelles sur de larges espaces, les mélanges devaient s'y multiplier. Dès lors, n'est-ce pas plutôt un motif d'être prudent lorsqu'on suggère que les « Nilotes » et les « Sylvestres de la forêt vierge » ont chacun leur pendant racique ? On ne saurait mettre en doute la constitution fort complexe du groupe nilotique : Vieux-Nigritiens patriarcaux, mêlés à des Négrides matriarcaux, puis subissant une infiltration assez forte de pasteurs hamites. De même l'« hyläische Urwaldkultur » : résultat de mélanges de substrat pygmée, de Vieux-Nigritiens et de Négrides matriarcaux. Que devons-nous en conclure pour le type racique nilotique et paléo-négride ? La conclusion semble s'imposer : puisqu'il s'agit d'un produit de mélange, nous ne saurions y découvrir un type racique pur. Si, malgré cela, nous nous trouvons devant un type physique caractéristique, l'explication n'est pas à chercher dans une même origine lointaine, mais, par exemple, dans une adaptation à un même milieu géographique : marais ou forêt vierge.

D. L'influence du milieu géographique.

Ici nous abordons un nouveau point : l'influence du milieu géographique. Loin de nous d'aller révoquer en doute cette influence. Suffisamment de preuves nous en ont déjà été fournies. Mais évitons un double excès : celui de la « Landeskunde » de S. PASSARGE, qui exagère la rigueur et l'inflexibilité des conditions que la nature imposerait à l'homme, jusqu'à le réduire à n'être plus qu'un simple être passif récepteur et une victime sans défense ; d'autre part, celui de la « Géographie humaine » de P. DEFFONTAINES, qui semble représenter l'homme comme agent tout-puissant et façonnant le paysage à sa guise, avec une réussite d'autant plus assurée que la nature lui offre plus de résistance. Les deux cas se réalisent, mais dans les deux cas on généralise des cas extrêmes. La réalité est bien souvent plus prosaïque, mais aussi plus humaine ; elle réside dans une « voie moyenne », et ce qui s'en écarte dans la voie du progrès est à mettre au compte surtout de l'individualité et de la personnalité, parfois soutenue, souvent renforcée

ensuite grâce à l'appui de toute la communauté dès qu'elle en apprécie les bienfaits et qu'elle lui fait confiance. Dès lors on entrevoit le danger auquel s'expose l'ethnologue, lorsqu'il divise le continent africain en « provinces culturelles », ayant chacune son « Umwelt », sa « Rasse » et sa « Kultur ». Pareil essai se justifie au point de vue méthodologique, tant qu'il s'agit de groupes culturels qui sont restés dans le milieu géographique qui les a façonnés et où ils se sont développés. Mais il ne s'applique plus qu'en partie, dès qu'on se trouve en présence de groupes rejetés hors du milieu qui les a vus naître, et immigrés dans une autre région où ils ont dû s'adapter à des conditions nouvelles. A plus forte raison cette méthode devient-elle déficiente, lorsqu'il s'agit de groupes d'immigration récente et qui, dès lors, n'ont guère eu le temps de s'adapter aux conditions nouvelles ; il en va de même lorsqu'il s'agit de mélanges entre plusieurs strates culturelles ayant résidé jadis dans des milieux différents, ou encore lorsqu'il s'agit de substrat et de superstrate. Comment le même milieu géographique pourrait-il expliquer au Rwanda en même temps la culture des Pygmoïdes BaTwa, celle des agriculteurs BaHutu bantous, et celle des pasteurs WaTuutsi d'origine hamite ? C'est le problème à résoudre dans la *Zwischenseen-Provinz* (12). Le Kalahari et le Namib expliquent-ils la culture des Bochimans, lorsque nous savons, par ailleurs, qu'il s'agit simplement de terrains de refuge où ils ont été refoulés ? « Le Négride bantou et le Vieux-Nigritien habitaient jadis la savanne, puis une partie d'entre eux a pénétré ultérieurement dans la forêt vierge » nous dit-on. Mais les conditions de vie de chasse et d'agriculture ne sont-elles pas foncièrement différentes dans la savane et dans la forêt ? Ne devons-nous pas en conclure qu'ici l'adaptation au nouveau milieu aura changé de fond en comble l'aspect du complexe des deux sections ? Mais ce qui est vrai pour la culture matérielle, pouvons-nous l'étendre sans plus à la vie sociale, morale et religieuse ?

A plus forte raison, le milieu géographique n'explique plus guère les infiltrations récentes exotiques. La grande majorité des éléments culturels d'emprunt se laissent déceler tout juste par leur caractère de « non-adaptation au milieu ». Nous les reconnaissons comme « exotiques », dès que le milieu actuel ne les explique pas et que, d'autre part, nous ne pouvons les ramener à un substrat ancien. Ici la déficience de la méthode devient manifeste. Dès qu'il s'agit d'un courant d'infiltration, apportant une série d'éléments culturels caractéristiques dans diverses provinces culturelles, il faudrait l'isoler comme tel et le traiter dans un chapitre spécial. Sinon — et c'est le cas pour BAUMANN — on se voit forcé de répéter pour chaque province la présence de ces éléments et de les décrire tantôt dans l'une tantôt dans l'autre. Le courant sud-érythréen couvre quatre de ces provinces : 6. (Süd-Rhodesien), 7. (Sambesi-Angola), 8. (Süd-Kongo), et 12. (*Zwischenseen*). Le courant orientalide d'Asie Mineure en couvre trois : 13. (Ost-Hamiten), 18. (Abessinien) et 19. (Nord-Ostsudan). Le courant paléo-méditerranéen en couvre sept : Sudan central du nord-ouest (20a), Prov. atlantique de l'est (22) et de l'ouest (23), la province du Haut-Niger (24), la province de la Volta (25) et les deux provinces du Sahara (26) et de l'Atlas (27). La combi-

naison du courant nord-érythréen et paléo-méditerranéen, qui ont produit la culture néo-soudanaise, s'étend sur pas moins de huit provinces (18, 19a, 20a, 20b, 22, 23, 24, 25).

D'ailleurs la même difficulté se présentait déjà pour la description des éléments culturels des pasteurs nomades (Hamites orientaux). Au lieu de pouvoir en fournir une description unique, quitte à indiquer plus tard les variantes qu'elle a subies dans les divers milieux où elle s'est superposée ou mélangée à d'autres cultures, BAUMANN, de par sa méthode, s'est vu dans l'obligation d'en parler dans douze provinces diverses (2, 4, 5, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18 et 20a). En outre il a dû en séparer les Hamites de l'ouest (26 et 27) qui, sans doute, se présentent sous un tout autre aspect, ensuite de l'interpénétration d'éléments de civilisation paléo-méditerranéenne, mais qui néanmoins dérivent de la même souche.

Bref le milieu explique beaucoup, mais on aurait tort de vouloir par là tout expliquer. BAUMANN était sur la bonne voie, lorsqu'il nous exposait les strates culturelles, mais il s'est engagé dans une impasse, lorsqu'il empruntait à PASSARGE les divisions de la « Géographie continentale » : cadre excellent lorsqu'on ne décrit les tribus que dans leur seul aspect contemporain d'adaptation aux conditions de vie et d'économie immédiates, mais limites bien trop restreintes, lorsqu'on retrace leur histoire ou qu'on doit comprendre leur complexe culturel complet.

E. Linguistique.

La partie où le parallélisme reste le plus en souffrance est celle de la linguistique. En effet, le schéma traditionnel, présentant une division en langues bochimanes, bantoues, soudanaises, hamitiques et sémitiques, même si on y intercale les Semi-Bantous ou Bantouïdes, ne nous offre guère de parallélisme avec la complexité des strates culturelles. A. DREXEL s'en était déjà rendu compte et avait proposé une division plus complexe, empruntée plus tard par le R. P. G. SCHMIDT, mais non satisfaisante, il faut l'avouer. BAUMANN dira que l'ethnologue attend avec impatience que les linguistes lui présentent une classification moins simpliste et plus proche de la complexité réelle. Toutefois ceux-ci lui répondront que le schématisme traditionnel date déjà de 1912 et que, au cours de ces 37 années, l'Africanistique a déjà bien progressé, surtout en ces dernières années. Sans doute ils ne prétendent pas qu'ils aient déjà abouti au point de pouvoir mettre en colonnes parallèles les groupes ethniques et les familles linguistiques. Toutefois, ils demanderont qu'on tienne compte des résultats déjà obtenus. Cela est vrai surtout en 1949, mais n'oublions pas que l'étude de BAUMANN parut en 1940 et qu'à cette époque on ne disposait pas encore des études comparées sur les Moru-Mittu-Madi, sur les Bongo-Baka-Bagirmi, sur les Ndogo-Sere-Bai-Bviri, qu'on connaissait sans doute le groupe Tchado-Hamitique et le groupe Kanouri, mais qu'il n'était pas encore question de groupe « Saharien central » ou « Equatorial du nord » ou « Tchadique ». L'ethnologue-linguiste qui, en 1949, aura à présenter les résultats de la linguistique africaine, dispose déjà de tableaux bien plus précis et plus complexes que ce n'était le cas

en 1940. Il ne parlera plus de « Soudanais » ou de « Bantous » comme tels, mais en examinera les groupes et sous-groupes ; il ne suivra plus MEINHOF, en groupant le Nama avec les langues hamitiques, mais admettra le groupe de langues Khoi-San ; il ne cherchera plus à attribuer aux Vieux-Nigritiens les langues soudanaises, mais tout au plus les langues du substrat Ubangui-Uelien ; il n'osera plus parler d'une province Semi-Bantoue ni d'une famille linguistique nigritique, puisque pour les linguistes il s'agit là de terminologie purement négative, englobant tout ce qui n'a pas encore pu être classifié. Au milieu des concordances qui caractérisent toutes les langues bantoues et les groupent en une vaste unité, il aura l'œil sur les particularités de structure phonétique, tonétique et grammaticale qui permettent d'y distinguer des groupes et sous-groupes. Il n'acceptera plus sans réserves comme groupements individualisés des familles comme les « langues nilotiques » ou « niloto-hamitiques » ou « Bantou du sud-est », quand il a la preuve en main que pareil groupement ne correspond guère à des unités ethniques, mais n'est que le résultat de mélanges, suivis d'acculturation plus ou moins prolongée et plus ou moins nivellatrice. De même il demandera aux Hamitisants de disséquer leur concept de langues hamites et de traiter à part le Berbère, le Libyque, le Méroïtique, le Copte et l'Egyptien. Aux Couchitisants italiens, il demandera de réexaminer le concept de Couchitique et d'y introduire les distinctions qui s'imposent à l'examen de la nouvelle documentation, qui dépasse de loin celle dont disposait L. REINISCH lorsqu'il élaborait la notion de « famille couchitique ». Il demandera aux Africanistes de réexaminer en détail tout ce complexe réuni sous le vocable « nubien » et de ne pas le confier aux seuls Egyptologues, mais de le considérer du point de vue du centre africain et du Soudan, en le comparant avec toutes les familles de langues qui s'étendent du Tchad jusqu'à l'Ubangui et à l'Uelé. En bref, il demandera aux linguistes africanistes d'introduire dans leur examen plus de perspective historique évolutive. Il les suppliera de ne pas s'arrêter à une simple analyse descriptive synchronique, mais à passer, malgré les obstacles qui semblent en barrer la route, à une linguistique comparative diachronique. Toutefois, il insistera pour qu'on évite une fois de plus les généralisations hâtives après les études détaillées. L'unification trop poussée de la grammaire comparée risque souvent d'arrêter les recherches ultérieures. Mieux vaut l'analyse détaillée minutieuse que la généralisation trop hardie.

F. Ethnologie.

Reste le point de vue ethnologique proprement dit. Ici les fonctionnalistes commenceront par reprocher à BAUMANN d'avoir attaché trop d'importance au passé et d'avoir eu trop peu d'attention pour le présent. Sans doute BAUMANN renverra à la troisième section du volume, où R. THURNWALD traite des problèmes actuels de la colonisation. Toutefois, le problème de l'acculturation contemporaine reste en souffrance dans l'exposé. L'ethnologue qui s'intéresse à l'Afrique ne s'arrête pas à la pénétration paléo-méditerranéenne ou proto-historique, il voudrait connaître en détail la pénétration phénicienne ou carthaginoise, l'extension et les résultats de la pénétration

et de la colonisation romaine, les résultats de l'empire éphémère vandale, le prosélytisme de l'Eglise monophysite et l'influence de l'Eglise copte, le rayonnement de la Nubie chrétienne et du royaume d'Aloa, les péripéties du royaume de Zaghawa, la pénétration arabe et les phases successives de l'islamisation de l'Afrique du Nord, le renouveau éphémère de la culture intellectuelle et de l'économie de transhumance sous les Arabes, l'extension du prosélytisme religieux mauritanien, peul et haoussa, la propagande des Beni Hillal et des Sénoussites, l'influence turque en Egypte et l'introduction du trafic des esclaves au Soudan, le premier contact avec l'Eglise missionnaire, puis enfin les débuts de la colonisation et les résultats respectifs d'après les méthodes en usage. Tout cela vu par les yeux de l'ethnographe, et non pas décrit du dehors comme dans les livres d'histoire d'Europe. Pour chaque tribu il n'y a pas que son histoire qui mérite notre intérêt; il y a aussi sa force vitale actuelle, son index de vitalité et d'expansion; il y a surtout sa valeur pour l'avenir, qui dépend en ligne directe, d'une part, de son attitude vis-à-vis de la religion, de la morale, de la culture et de l'économie, que la civilisation lui présente, d'autre part, de sa conscience pour garder et développer sa langue et sa mentalité propres. Une esquisse ethnographique complète devrait nous renseigner sur tous ces points. BAUMANN s'est arrêté en route. Mieux nous connaissons l'indigène actuel, dans son effort d'accommodation et de résistance, avec d'autant plus d'intérêt nous étudierons son passé historique.

Mais s'il est vrai que le présent y est négligé, d'autre part BAUMANN a le grand mérite de nous avoir présenté en détail le passé, ce que souvent l'ethnologue fonctionnaliste néglige de faire, en se limitant au seul présent. Il a, en outre, le mérite de nous avoir présenté ce passé « dans son entier ». Souvent le technologue ne nous présente que la culture matérielle, le sociologue n'aura cure que des phénomènes sociaux et l'historien des religions ne présentera que les rites, sanctions morales et croyances religieuses. BAUMANN passe en revue chacune de ces sections, qui toutes ont leur place respective dans l'exposé du « milieu culturel ». Ici, une nouvelle fois, la répartition en provinces culturelles l'a empêché de réaliser ce qu'il semblait promettre dans son exposé des diverses strates culturelles. Alors qu'il nous avait fourni d'abord une énumération de tous les éléments culturels propres à chaque strate, on pouvait s'attendre à trouver dans une série de chapitres un examen détaillé et exhaustif de ces divers complexes culturels : leur vie matérielle, leur vie familiale, leur vie sociale, leur vie juridique, leur vie morale, leur vie religieuse, leur vie intellectuelle, leur vie économique, leur vie esthétique, etc. Au lieu de cela, BAUMANN, de par sa méthode, s'est vu obligé de se limiter à des traits vagues et généraux, puisque, à propos de quasi chaque tribu, il devait parcourir toute la série d'éléments culturels. Non seulement ce procédé d'exposition l'a empêché de nous communiquer l'ample documentation dont il disposait, mais elle nous a privés également des vastes synthèses et des vues d'ensemble que tout lecteur cherche avec avidité dans un ouvrage de si vaste envergure. Il est à craindre que bien des lecteurs seront arrêtés devant cette abondance prolixe de détails et ne parviendront

pas à se hisser au-dessus du donné pour en faire la synthèse : travail que BAUMANN aurait dû présenter lui-même. Les synthèses y sont, mais, faute de présentation en relief, elles sont noyées dans le fouillis du menu détail et dispersées dans les diverses provinces où, à maintes reprises, les mêmes questions ont dû être traitées. Seuls les initiés s'y retrouveront pour mettre aussitôt le doigt sur les synthèses.

Ce qui est vrai pour le détail des « éléments culturels » est encore plus vrai pour les sources de « chronologie historique ». L'histoire des royaumes soudanais, par exemple, est dispersée tout le long des huit provinces où BAUMANN devait en traiter. Comment le lecteur pourra-t-il combiner ces faits historiques en un vaste tableau synchronique ? Si, du moins, pareil tableau nous avait été présenté à la fin de l'ouvrage ! On répondra peut-être qu'il est encore trop tôt pour pouvoir réunir en tableaux synchroniques les données historiques vagues et imprécises de cette période ? Les difficultés ne manqueront pas, nous l'avouons volontiers ; à maintes reprises il y faudra recourir à des hypothèses de travail ; toutes les dates n'auront pas le même degré d'exactitude, loin de là. Mais n'est-ce pas toujours le cas, lorsqu'une science est encore jeune ? Ce n'était guère chose impossible ; dès lors, dans pareil ouvrage, il n'y avait pas de raison de reculer devant cet obstacle. Cela reste une lacune regrettable.

En effet, le moment est venu de préciser minutieusement ce qui répond aux termes de courant sud-érythréen, nord-érythréen, paléo-méditerranéen, garamantique, orientaliste, aksumitique, persan, nubien et autres : leur date historique, leur point de départ et le contenu de leur apport. Sinon nous risquons de nous lancer des mots de passe-passe, qui semblent fondés, mais qui, en réalité, s'évanouissent comme des ombres dès qu'on est forcé de les contrôler. Rien d'aussi néfaste que l'emploi de petites cartes globales d'Afrique avec des limites schématiques sans précision de tribus ou, si on les mentionne, sans garder les proportions. Pareilles cartes ont l'air de présenter des synthèses et d'être évocatrices, mais quand on les examine en détail, elles ne renferment que des généralisations hâtives sans base scientifique sérieuse. Ce fut la méthode fréquemment utilisée par L. FROBENIUS. H. BAUMANN semblait lui emprunter le pas dans son exposé des strates culturelles. Heureusement il y a joint ultérieurement des cartes détaillées, où il groupe les tribus d'après les provinces culturelles. Premier essai de ce genre, il fut certes méritoire et d'une exactitude notoire. Pour quelques régions de l'Afrique, on ne saurait guère en fournir de plus précises à l'heure actuelle. Mais en disant « quelques » régions, nous demandons aussitôt pourquoi BAUMANN ne nous a pas fourni des cartes très précises (avec indication des latitudes géographiques et tracé exact des frontières ethniques) pour les nombreuses régions pour lesquelles nous possédons déjà des cartes ethniques détaillées précises ? Combien l'ouvrage y aurait gagné en valeur. Et c'est bien ce que les historiens peuvent exiger de l'ethnologue, lorsque celui-ci prétend faire œuvre d'historien et s'astreindre à une méthode rigoureuse historico-culturelle, objective et scientifique, mais ne pas se contenter de faire œuvre de vulgarisation. Sans doute les conditions de guerre n'ont pas

permis à l'auteur de réaliser tous les plans entrevus. La même excuse vaudrait pour les représentations d'objets culturels. Les dessins sont fort nombreux, et la plupart sont expressifs, mais rien ne vaut une photo bien claire, avec indication précise du lieu de récolte et de la collection où on la garde. Le dicton « traduttore traditore » trouve son application ici également. La représentation de la culture matérielle est encore réalisable au dessin, mais ce n'est plus le cas pour la culture intellectuelle, sociale ou religieuse.

Ici nous nous en voudrions de ne pas ajouter une remarque sur la terminologie. Tant qu'il s'agit de culture matérielle, celle-ci semble fixée, mais ce n'est plus le cas une fois qu'on se risque en dehors de ce domaine. Cette déficience se fait jour à diverses reprises dans l'ouvrage, lorsqu'il s'agit d'exposer le style oral, la vie sociale et juridique, la religion et la morale. Si BAUMANN avait traité *ex professo* de ces diverses sections, il aurait ressenti lui-même la nécessité d'introduire une terminologie plus précise et mieux nuancée. Le manque de variété de sa terminologie a rendu son exposé parfois vague et imprécis. C'est surtout le cas pour les infiltrations jeunes et récentes. La terminologie traditionnelle suffisait tant que dans son exposé il se trouvait en présence de « migrations globales ethniques », mais elle lui fit défaut dès qu'il en vint aux infiltrations individualisées, aux acculturations localisées et particularisées. Souvent ici il aurait fallu faire appel au terme local spécifique pour éviter les confusions. D'ailleurs ici la méthode d'enquête, d'examen et de description diffère notablement de celle qui est en usage pour les strates d'immigration globale. L'intérêt ne doit plus seulement porter sur l'objet culturel, sur sa matière et sa forme, mais également et surtout sur la qualité et l'intention des vecteurs (Kulturträger), sur la fonction, le rôle que l'élément va jouer dans l'ambiance nouvelle où il s'intègre, en remplaçant tel autre ou en évinçant son pareil. Examen d'autant plus délicat que le complexe du substrat était plus riche ou que la pénétration se fit plus insinuante. Terminologie qui serait toute diverse, quand il s'agit de rayonnement culturel d'une cité, de pénétration économique, de prosélytisme religieux, de prestige artisanal, de diplomatie aristocratique ou de tactique guerrière. Autant de problèmes qui se seraient posés nettement à BAUMANN si, au lieu de forcer ses descriptions ethniques dans les cadres factices, mais circonscrits de « provinces géographiques », il les avait déroulées en profil historique au fur et à mesure qu'elles se sont présentées sur le continent africain. Chaque immigration, puis chaque infiltration et chaque contact nouveau auraient apporté des éléments culturels nouveaux. Nous aurions pu assister au mode de pénétration, d'acculturation, d'évolution. Nous aurions vu comment, au cours de ces étapes, le complexe culturel s'enrichissait, évoluait, ou éventuellement s'appauvissait, ou même disparaissait. Sans doute le tableau serait resté complexe, et parfois quasi inextricable, du moins à l'heure actuelle, avec maint point d'interrogation. Mais, malgré les difficultés innombrables, qu'on aurait tort de minimiser, cette tâche ne nous paraît guère impossible et il y a espoir qu'on y aboutisse un jour dans une vaste synthèse plus expressive et mieux nuancée.

Si, au cours de cette appréciation, nous avons dû mettre le doigt sur

des lacunes, nous ne l'avons fait que par souci du plus parfait. C'est en face d'une œuvre déjà grandiose que naît le désir de la rendre plus parfaite encore. Nous insistons encore sur ce fait que la « *Völkerkunde von Afrika* » est une véritable mine de détails, que l'exposé de l'auteur est d'une rare objectivité, ne laissant que fort peu de place à l'hypothèse et excluant toute reconstruction arbitraire, ne cachant nullement les lacunes de documentation et les difficultés d'interprétation, ou les problèmes encore insolubles. Témoignant d'une vaste érudition et d'une documentation souvent exhaustive, cette synthèse de BAUMANN est la plus complète, la plus riche en nuances et la plus solidement bâtie qui nous ait été fournie jusqu'à présent dans l'ethnologie africaine. Dans les essais ultérieurs on devra la compléter, mais sur plus d'un point elle restera décisive. La méthode d'examen et de présentation pourra être améliorée (c'est pourquoi nous avons insisté sur les déficiences de la présente) ; on pourra se placer à un point de vue réel, plus directement pratique, plus utilitariste, plus colonial, politique ou missionnaire. Mais le grand mérite qui restera à H. BAUMANN, et la voie dans laquelle on devra le suivre, c'est de rester « historique » sans donner place aux reconstructions arbitraires évolutionnistes, ni aux interprétations subjectives philosophiques. Pareil réel historique n'a rien à craindre des enquêtes futures.

Saggio di Comparazione Lessicale fra il Cunama e le Lingue Bari e Lotuxo.

Di SISTO VERRI, Padova.

Indice:

- I. Introduzione.
- II. Comparazione lessicale.
- III. Conclusione.

I. Introduzione.

Il Cunama, parlato attualmente da poche genti dell'Eritrea sud-occidentale, è una lingua che in modo speciale ha posto gli africanisti di fronte al problema della sua classificazione in seno alle lingue dell'Africa.

Le contrastanti ipotesi da essi prospettate circa l'appartenenza del Cunama all'uno o all'altro dei gruppi linguistici africani trovano la loro giustificazione nel fatto che la sua struttura fonetica, morfologica e lessicale ha subito, nel corso dei secoli, notevoli influenze sia da parte delle lingue cuscitiche, che anche attualmente lo circondano, sia da parte delle lingue nilotiche, colle quali sembra esser stato anticamente in contatto.

Queste influenze hanno provocato in esso un processo di evoluzione e di sviluppo tali da rendere difficile lo stabilire a quale dei due gruppi linguistici sunnominati il Cunama debba essere assegnato.

Il primo che ha cercato di dare una risposta a tale quesito e che anzi ha impostato il problema è stato il REINISCH, nel suo studio comparativo « Die sprachliche Stellung des Nuba » (Vienna 1911), in cui sostiene che il Cunama, unitamente al Barea ed al Nuba (le cosiddette « lingue senza genere »), sono lingue cuscitiche, le quali però, per l'affinità che sembrano presentare col nilotico, si possono considerare lingue intermedie fra i due gruppi.

Anche il DREXEL¹ e Padre W. SCHMIDT², considerano il Cunama ed il Barea lingue cuscitiche, mentre includono il Nuba nel gruppo nilotico.

¹ A. DREXEL, Gliederung der Afrikanischen Sprachen. *Anthropos* XVII (pp. 73-108), XVIII (pp. 12-39). XX (pp. 210-243, 444-460).

² W. SCHMIDT, Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg 1926.

Il WESTERMANN³ invece include il Cunama, col Nuba ed il Dinca, fra le lingue sudanesi, ed anzi le prende come prototipi orientali di dette lingue, delle quali tenta di fare una grammatica ed un vocabolario comparati, per ricostruire quello che egli chiama l'«Ur-sudanisch».

Egli fu indotto ad includere quelle lingue fra le sudanesi in seguito alla sua ipotesi secondo la quale, il nilotico non è che un gruppo della famiglia sudanese.

Più tardi MAURICE DELAFOSSE, nella sua famosa classificazione delle lingue sudanesi⁴, pone il Cunama, col Nuba ed il Barea nel primo gruppo, detto «Nilo-tchadien», mentre include le lingue nilotiche propriamente dette nei due successivi gruppi, il «Nilo-abyssinien» e il «Nilo-équatorien». Conviene però tener presente che la classificazione del DELAFOSSE, pur essendo la più completa fra tutte, è basata soprattutto su di un criterio geografico, che, spesso, contrasta con quello scientificamente più attendibile che è il criterio genealogico.

Il CONTI-ROSSINI poi, nel suo articolo «Lingue Nilotiche»⁵, in cui ammette l'esistenza autonoma di una famiglia linguistica nilotica, basandosi sui caratteri morfologici dei vari linguaggi di questo gruppo, vi include decisamente anche il Cunama pur riconoscendogli una notevole evoluzione di tipo cuscitico. Le prove che egli adduce, a sostegno della sua tesi, sono sufficienti a dimostrarne l'attendibilità.

Così, in attesa che le indagini nel campo fonetico e lessicale confermino il risultato dello studio sulla morfologia, che è la base più sicura per determinare la parentela genealogica fra le lingue, il problema della posizione linguistica del Cunama è da considerarsi risolto.

Il CONTI-ROSSINI ha volutamente lasciato di completare il suo studio con l'esame della fonetica e con le comparazioni lessicali, motivando tale esclusione con la mancanza di sicurezza del materiale linguistico attualmente disponibile.

Pur essendo d'accordo col CONTI-ROSSINI sull'imperfezione dei materiali, ho voluto tentare ugualmente un piccolo saggio sul lessico Cunama, comparato col Bari e col Lotuxo, intendendo così di portare un contributo, per quanto modesto, alla chiarificazione dei rapporti esistenti anche in campo lessicale fra il Cunama e le altre lingue nilotiche.

Una gradita circostanza mi ha spinto a scegliere per il confronto col Cunama le lingue Bari e Lotuxo: un amico missionario mi ha inviato in dono dal Sudan un ottimo vocabolario delle due lingue, recentemente pubblicato a cura delle Missioni Africane di Verona e che credo non sia ancora noto agli studiosi di lingue africane⁶.

³ D. WESTERMANN, *Die Sudansprachen*. Hamburg 1911.

⁴ M. DELAFOSSE, *Langues du Soudan et de la Guinée*, in: A. MEILLET et M. COHEN, *Les Langues du Monde*. Paris 1925, pp. 561, 593.

⁵ CARLO CONTI-ROSSINI, «Lingue Nilotiche». *Rivista degli studi orientali* XI (1926), pp. 69-168.

⁶ P. C. MURATORI, *English, Bari, Lotuxo, Acoli, Vocabulary*. Okaru (A. E. Sudan) 1948.

Il Bari ed il Lotuxo, appartengono, secondo le più recenti classificazioni, al sottogruppo Nilo-camitico delle lingue nilotiche, dove occupano, specialmente il Bari, una posizione particolare. Infatti quest'ultimo, pur essendo stato notevolmente influenzato dalle lingue camitiche, conserva ancora molti tratti caratteristici delle lingue propriamente nilotiche, quali il Dinka, il Nuer, lo Scilluk, ecc.

Il Lotuxo poi è affine al Bari molto più degli altri linguaggi nilo-camitici, quali il Turcana, Karimojong, Masai, Nandi, Suk, ecc.

Particolare importanza quindi assume il confronto fra queste lingue che, pur essendo geograficamente molto distanti (circa 1500 km.), mostrano di conservare ancora nel loro lessico, sottoposto a varie influenze nel corso dei secoli, i segni di un substrato comune. Tale substrato deve necessariamente risalire al tempo in cui il Cunama non si era ancora staccato dal ceppo Nilotico; la notevole evoluzione subita in seguito da questa lingua, attesta che il distacco deve essere avvenuto in un'epoca molto remota forse qualche millennio fa.

A confermare l'ipotesi di una antica appartenenza del Cunama al Nilotico contribuisce un'indagine storica del CONTI-ROSSINI, dedicata appunto a quel popolo e dalla quale risulta che esso anticamente « occupava le contrade a sud dei Baria fino alle montagne abissine, piegava a sud-ovest oltre al Rahad, oltre al Dendér, forse oltre al Nilo Azzurro, e fra questo e il Nilo Bianco sarebbe restato a contatto delle tribù cosiddette nilotiche ⁷ ».

I raffronti che qui presento hanno quindi una giustificazione storica oltre che linguistica. Tuttavia non si intende con essi dimostrare una affinità particolare ed esclusiva fra le lingue confrontate; essi vogliono piuttosto servire come punto di partenza per un'ulteriore e più vasta indagine, che comprenda tutte le lingue di questo importante gruppo.

I vocaboli messi a confronto sono tolti: per il Cunama, dal vocabolario pubblicato dal REINISCH nell'opera « Die Kunama-Sprache » (Vienna 1911) e per il Bari e Lotuxo dal già citato vocabolario di P. C. MURATORI. Questa ultima opera si aggiunge agli altri numerosi ed importanti studi sulle lingue africane, pubblicati da questi Missionarii infaticabili.

Segue ora l'elenco delle comparazioni istituite, ordinate alfabeticamente secondo il significato italiano. La grafia fonetica è quella usata dagli autori nelle rispettive opere ⁸. br. = Bari; lt. = Lotuxo.

⁷ C. CONTI-ROSSINI, Studi su popolazioni dell'Etiopia IV^o; Rivista degli studi orientali VI (1912), pag. 403.

⁸ P. MURATORI usa nel suo vocabolario la trascrizione fonetica della Ass. Phon. Intern. con gli adattamenti concordati alla « Rejaf Language Conference » (1929). — Il sistema di trascrizione del REINISCH è molto semplice: tutte le lettere conservano lo stesso valore che hanno in tedesco, eccetto:

c = c italiano in *cena*; j = g italiano in *gioia*; š = sc italiano in *scena*; ñ = gn italiano in *ogni*; ñ = ng tedesco in *Enge*; w = w inglese.

Per esigenze tipografiche l'a « tagliato » è stato sostituito con l'equivalente *ä*.

II. Comparazione lessicale.

Cunama.		Bari e Lotuxo.
<i>tēla</i>	accendere	br. <i>to-tule</i> , id.
<i>biyā</i>	acqua	br. <i>pi-on</i> , id.
{ <i>a-tōdā</i>	addormentarsi	br. <i>doto</i> , dormire.
{ <i>sūdā</i>	sonno	lt. <i>jōto</i> , dormire.
<i>kotā</i>	essere altero, superbo	br. <i>kido</i> , id.
<i>girō</i>	andare in giro	br. <i>gir-an</i> , lt. <i>i-geru</i> , id.
<i>šigidā</i>	animale domestico	br. <i>ki-jakvtat</i> , animale.
<i>amusā</i>	antilope	lt. <i>amugye</i> , « <i>Uganda Cob</i> » (Ingl.).
<i>sér-mā</i>	ape	lt. <i>a-wo-tor-o</i> ; br. <i>wo-tor-ot</i> , alveare.
<i>biš</i>	aprire	lt. <i>but</i> , id.
<i>fāta</i>	aprire	lt. <i>but</i> , id.
<i>feri-na</i>	aprire	br. <i>perε-ddya</i> , essere aperto.
<i>illi</i>	arrostire	lt. <i>illullana</i> , arrostito, affumicare
<i>á-kūlā</i>	ascella	br. <i>ku-kv'di</i> , lt. <i>ne-kvdi-k</i> , id.
<i>a-dābā</i>	autunno	br. <i>ja'be</i> , estate.
<i>gābālā</i>	babbuino	lt. <i>amolna</i> , id. (cf. Nuba M. <i>abalān</i>).
<i>gāllā</i>	bagno di vapore	br. <i>goli</i> , stanza da bagno.
<i>an-kāwā</i>	barca	br. <i>ki'bo</i> , id.
<i>bélā</i>	bastone	br. <i>'bi-'būli</i> , id.
<i>tuku</i>	battere, bastonare	br. <i>tok</i> , lt. <i>cuk</i> , <i>'tik</i> , id.
<i>afofā</i>	bolla d'acqua	lt. <i>ayafui</i> , id.
<i>ajūlā</i>	braccialetto	lt. <i>akuli</i> , id.
<i>tēra</i>	brillare, illuminare	br. <i>tyer-ja</i> , id.
<i>nūr</i>	brontolare	br. <i>noza</i> , muggire.
<i>sūru-mā</i>	bruno, scuro	br. <i>jére</i> , bruno, castano.
<i>borrā</i>	buco	lt. <i>e-wure</i> , id.
<i>līlā</i>	burro	br. <i>le</i> , lt. <i>alee</i> latte.
<i>tākū</i>	cader giù	lt. <i>doxi-no</i> , id.
<i>tokō</i>	calpestare, calcare	lt. <i>'tyok</i> , <i>'tek</i> , id.
<i>a-sūmā</i>	carico, peso	br. <i>sobba</i> , caricare.
<i>šámfā</i>	cera	br. <i>su'bi</i> , id.
<i>kafitā</i>	cesta	lt. <i>xafe</i> , br. <i>kupō</i> , id.
<i>gālā</i>	chiaccherare, parlare	br. <i>kolya</i> , id.
<i>keda</i>	chiamare	br. <i>kweddya</i> , lt. <i>kod</i> , chiamare con cenni.
<i>dagā</i>	chiedere, domandare	br. <i>'dek</i> , desiderare.
<i>gi-gīfa</i>	chioma, criniera	br. <i>kupir</i> , capelli; <i>lu-yöput</i> , uomo dai capelli lunghi.
<i>o-māla</i>	cieco	br. <i>mulu</i> , miope.
<i>a-minīnā</i>	cimice	br. <i>to-mukunye-t</i> , id.
<i>u-kūnā</i>	civetta	br. <i>lo-guvu</i> , avvoltoio.
<i>šimbi-šimbā</i>	coleottero, scarafaggio	br. <i>lo-yima-t</i> , id.

Cunama.

<i>moru-dya</i>	colle, monte
<i>obā</i>	colombo
<i>mō</i>	combattere
<i>hīrā</i>	confine, limite
<i>gela</i>	cornio
<i>dadā</i>	correre
<i>dātā</i>	cosa
<i>nā</i>	cosa
<i>kafatā</i>	coscia
<i>ḥū</i>	cullare, addormentare
<i>bolī</i>	cuocere, bollire
<i>šō, sō</i>	cuocere, bollire
<i>ḥūl</i>	curare, guarire
<i>ibbā</i>	danzare
<i>sō</i>	dare
<i>a-kāl-mā</i>	dente
<i>bīlā</i>	deserto (sost.)
<i>kana</i>	difendere
<i>toṇa</i>	disturbare
<i>ḥaše</i>	dividere, separare
<i>kāwā</i>	farina
<i>sārā</i>	febbre
<i>ḥak</i>	fendere, spaccare
<i>bīdā</i>	ferro
<i>tūlē</i>	finire
<i>gilo</i>	fissare, attaccare
<i>budē</i>	fondersi
<i>gūlbā</i>	foresta
<i>a-šišīnā</i>	formica
<i>itirā, ādyirā</i>	forte (aggettivo).
<i>kūn-dā</i>	fronte
<i>wulē</i>	fuggire
<i>būnā</i>	fumo
<i>mīndā</i>	gamba
<i>an-dīla</i>	gamba
<i>ḥāna-kā</i>	giorno
<i>dēdā</i>	giovane
<i>gāra-n-gārā</i>	gola
<i>fila</i>	gonfiarsi
<i>kēbā</i>	grasso
<i>karī</i>	grattare, graffiare
<i>kātā</i>	gravida
<i>gōne</i>	guardare, fare la guardia
<i>bō</i>	guarire, esser sano
<i>ḥaṇ</i>	gustare, assaggiare

Bari e Lotuxo.

br. <i>mere</i> , id.
lt. <i>el-ube</i> , id.
br. <i>mō-rō</i> , id.
lt. <i>εkōri</i> , br. <i>lo-ko-kōri-t</i> , id.
br. <i>kele</i> , zanna.
br. <i>daaddu</i> , fuggire.
br. <i>tilo-ni</i> , id.
br. <i>no</i> , id.
br. <i>kewat</i> , lt. <i>afata</i> , id.
br. <i>'bo'bo-ja</i> , id.
br. <i>wala-la</i> , id.
br. <i>so-ja</i> , id.
lt. <i>ḥora-yo</i> , id.
br. <i>dipō</i> , cortile per la danza.
lt. <i>i-syo</i> , id.
br. <i>kala</i> , lt. <i>xala</i> , id.
lt. <i>a-filān</i> , id.
br. <i>kan-du</i> , id.
br. <i>sa-san-du</i> , id.
lt. <i>i-fayo</i> , <i>ita-wacc-yo</i> , id.
br. <i>kwa-kwa</i> , id.
lt. <i>accoro xwan</i> , freddo del corpo.
br. <i>pōggu</i> , <i>'be-'begga</i> , lt. <i>'pek</i> , id.
br. <i>witi</i> , id.
br. <i>tulō-ki</i> , essere finito.
lt. <i>gol</i> , id.
lt. <i>bulō</i> , fondere.
br. <i>yōbū</i> , id.
br. <i>sīsim</i> , id.
lt. <i>ol-ottir</i> , id.
br. <i>kōne/kōnyen</i> , occhi; lt. <i>xōnyek</i> , id.
br. <i>wolek-ta</i> , correre.
br. <i>kō-bunō-t</i> , aria.
br. <i>pundī</i> , id.
lt. <i>e-tyele-ti</i> , br. <i>ter</i> , id.
lt. <i>a-ḥanni</i> , id.
br. <i>teto-n</i> , id.
br. <i>gworō</i> , id.
br. <i>wel-an</i> , id.
br. <i>kapu-tat</i> , id.
br. <i>ger</i> , <i>gōrōn-du</i> , lt. <i>gurut</i> , id.
br. <i>gwotō</i> , id.
lt. <i>i-gonyu</i> , guardare, vedere.
br. <i>biyā</i> , lt. <i>i-bux-u</i> , id.
br. <i>wan</i> , id.

Cunama.		Bari e Lotuxo.
<i>šaffu</i>	immergere	br. <i>sopa-kin</i> , lt. <i>i-tafu</i> , id.
<i>ḡē</i>	ingrassare i capelli, ungere	br. <i>wε-'ya</i> , id.
<i>bal</i>	irrigare	lt. <i>i-bul-yo</i> , id.
<i>bilina</i>	lampo	br. <i>milya</i> , id.
<i>māsā</i>	lancia	br. <i>mōsu-di</i> , id.
<i>sakī</i>	lavare	br. <i>jōgga</i> , id.
<i>kōi-tā</i>	leopardo	br. <i>kə-ka</i> , id.
<i>amū-mūña</i>	letame, concime	br. <i>monya-t</i> , id.
<i>sakā</i>	liberare	br. <i>jakin</i> , <i>yoko</i> , <i>yogga</i> , id.
<i>mōdā</i>	lotta, battaglia	br. <i>mōrō</i> , id.
<i>tēra</i>	luce	br. <i>tyere-t</i> , id., scintilla.
<i>wágā</i>	luogo	lt. <i>a-waxa</i> , luogo disabitato.
<i>ḡelā</i>	màcina	br. <i>'bilit</i> , macinare.
<i>kaū</i>	macinare	lt. <i>gaya</i> , id.; br. <i>kwa-kwa</i> , farina.
<i>jō</i>	macinare	br. <i>ju</i> , id.
<i>ermī-nā</i>	magro	lt. <i>nirim</i> , id.
<i>{ bādī-nā</i>	malato	
<i>{ bādā</i>	malattia	br. <i>pōtō'</i> , malato.
<i>koṭa</i>	malto di birra	br. <i>ko'do</i> , <i>katotot</i> , id.
<i>kūtā</i>	mammella	br. <i>kido'</i> , id.
<i>sāme</i>	mandare	br. <i>son-du</i> , id.
<i>sānā</i>	manico	br. <i>san</i> , id.
<i>kōnā</i>	mano	br. <i>kōnin</i> , lt. <i>xani</i> , id.
<i>kōfā</i>	marcio, pus	br. <i>kepo-t</i> , pustola.
<i>gōmā</i>	mascella	br. <i>nye-kem</i> , lt. <i>εjo-kem</i> , id.
<i>sōrabā</i>	matrimonio, nozze.	br. <i>toro'bo yemesi</i> , dote, prezzo del matrimonio.
<i>ḡiginā</i>	matrimonio, nozze	br. <i>'dinga</i> , lt. <i>yipo</i> , coire.
<i>ḡūdyā, ḡūjā</i>	mazza, pestello	br. <i>kuduk</i> , lt. <i>egisi</i> , id.
<i>inīnā</i>	medicina	br. <i>wini</i> , id.
<i>mākalā</i>	mento, mandibola	lt. <i>ammaxal-yo</i> , id.
<i>bur-kē</i>	mescolare	br. <i>kō-bur-jō</i> , <i>pir-ja</i> ; lt. <i>i-fir</i> , id.
<i>akākā</i>	mestolo della polenta	lt. <i>εgoε</i> , bastone.
<i>tū</i>	mettere, porre	br. <i>ti</i> , <i>ti-n</i> , id.
<i>bōrtā</i>	miglio	lt. <i>afolotti</i> , br. <i>'bolot</i> , id.
<i>tū</i>	morire	br. <i>twa-n</i> , id.
<i>an-tānā</i>	mosca	br. <i>ka-donon</i> , lt. <i>xa-jana'</i> , id.
<i>kūdumā</i>	muro	br. <i>goroma</i> , id.
<i>mātō-mā</i>	muto	br. <i>mv-mvt</i> , id.
<i>numā</i>	nascondere	br. <i>mumu</i> , <i>nebbā</i> , id.
<i>kās</i>	negare, mentire	lt. <i>i-xaa</i> , <i>i-xara</i> , <i>gessem</i> , id.
<i>abājā</i>	no !	br. <i>bayin</i> , id.
<i>āyā</i>	no !	br. <i>'ā'à</i> , id.
<i>kīnkilā</i>	nodo	lt. <i>xekoli</i> , id.
<i>sāsā</i>	notizia	lt. <i>assayo</i> , id.

Cunama.

<i>a-wááā</i>	notte
<i>hām-būrā</i>	ombelico
<i>šómā</i>	oscurità
<i>ábbā, bábbā, wā</i>	padre
<i>mánnā</i>	padrone, signore
<i>dabī</i>	pagare
<i>šī</i>	partorire
<i>sōlī</i>	passaggiare
<i>ger-ma</i>	pecora
<i>ḥōy, wāy</i>	pelare
<i>kālā</i>	pensare
<i>sugā</i>	petto
<i>án-galā</i>	piastra per cuocere il pane
<i>e-tētā</i>	piccolo
<i>kalūsā</i>	piccolo di bestiame
<i>tīlā</i>	pidocchio
<i>kān-koro</i>	piegare
<i>gay</i>	piegarsi
<i>wādā</i>	pieno
<i>abābā</i>	polmone
<i>la-ḥūtā</i>	polvere
<i>a-ḥārā</i>	pomata, unguento
<i>māl</i>	potenza, potere, capacità
<i>šō</i>	potere, essere capace
<i>kūlā</i>	profondità
<i>dō</i>	proibire
<i>servē</i>	pulire
<i>tōkā</i>	pulire, nettare
<i>ke</i>	pungere
<i>wāta, ōtā</i>	pungiglione
<i>mī</i>	puzzare, odorare
<i>karē-bā</i>	recinto, steccato
<i>walla</i>	resina
<i>šūmfā, šōmbā</i>	resina
<i>šūkā</i>	respiro
<i>kadi</i>	restare
<i>á-burā</i>	ricco
<i>kēkē, ḡḡi</i>	ridere
<i>say</i>	rinchiudere
<i>hakā</i>	riposare
<i>berē</i>	rompere, spaccare
<i>al-kāma</i>	rottura, spaccatura

Bari e Lotuxo.

br. <i>k-waje</i> , id.
br. <i>ka-ḥule-t</i> , lt. <i>a-ḥule</i> , id.
br. <i>sōmu-kō</i> , oscurarsi, imbrunire.
br. <i>babā</i> , id.
br. <i>mōnye</i> , lt. <i>a-mōnye</i> , id.
br. <i>robbā</i> , lt. <i>dōma</i> , id.
lt. <i>i-si/i-syo</i> , id.
{ br. <i>su-soli</i> , camminare in punta di piedi.
{ br. <i>sologgu, soloktu, jolo</i> , camminare.
{ lt. <i>ic-cel</i> , camminare senza fermarsi.
lt. <i>a-ker</i> , id.
br. <i>'boggi</i> , id.
lt. <i>i-gi-gilo</i> , id.
lt. <i>a-suxe</i> , br. <i>ju-juk</i> , id.
br. <i>kele-t</i> , id.
br. <i>lō-'dit</i> , id.
br. <i>koleji</i> , id.
br. <i>sirō</i> , id.
lt. <i>a-gul</i> , angolo.
br. <i>goya</i> , id.
lt. <i>i-ḥut</i> , id.
lt. <i>ol-ōfou</i> , id.
br. <i>put-ūt</i> , lt. <i>a-ḥer</i> , id.
br. <i>boro</i> , lt. <i>i-borru</i> , ungere.
br. <i>bulē-et</i> , id.
br. <i>jo-jo</i> , id.
br. <i>to-gulu'</i> , id.
lt. <i>dwā</i> , essere proibito.
br. <i>jer-ja</i> , lt. <i>sirit</i> , id.
br. <i>tōke'ya</i> , id.
br. <i>ki-kwa</i> , lt. <i>xi-kwā</i> , spino.
br. <i>rot</i> , id.
br. <i>mō, mō-n</i> , id.
br. <i>kara</i> , id.
lt. <i>a-nallai</i> , id.
br. <i>so'bi</i> , id.
br. <i>yok-et</i> , id.
br. <i>ki'da</i> , id.
lt. <i>bara</i> , essere ricco.
br. <i>kwi-kwi-ligga</i> , id.
br. <i>se'ya</i> , chiudere con una siepe.
br. <i>yok-an</i> , id.
lt. <i>wur</i> , id.
lt. <i>ε-nam-it</i> , id.

Cunama.

<i>gür</i>	rubare
<i>gâr-tō, nâr-ta</i>	russare
<i>šūšā</i>	sabbia
<i>abē</i>	saltare
<i>dū</i>	saltare
<i>fogā</i>	sbagliare, sbagliarsi
<i>danū</i>	scaldarsi
<i>kōla</i>	scavare
<i>kōkoro</i>	scavare
<i>kāmġā</i>	schiuma
<i>mulku</i>	scivolare
<i>am-bōnā</i>	scorza
<i>wur-kī</i>	scottare
<i>a-barā-tā</i>	serpente
<i>hara</i>	servo, ragazzo
<i>tike-lē</i>	sostenere, appoggiare
<i>figgē</i>	spolverare, pulire
<i>orā</i>	sporcare
<i>ūta</i>	sputare
<i>ġātā</i>	stendere, allargare
<i>kāsā</i>	stomaco, ventre

<i>hēlā</i>	straniero
<i>kā-malā</i>	stupido, sciocco
<i>hēttā</i>	suocera
<i>fokā</i>	sventolare, far vento
<i>kūrā, kŭlā</i>	tergo, ano
<i>ġāġā</i>	termitaio
<i>a-gānganā</i>	termite
<i>kuñī</i>	termite
<i>wā</i>	tessere, filare
<i>ġŭlluka</i>	tortora
<i>kur-kujā</i>	colombo
<i>on-goña</i>	trave della porta
<i>ēlā</i>	trave, palo
<i>ġūtū</i>	tuonare
<i>ġul</i>	ungere
<i>ellā, elle</i>	uno
<i>owō</i>	urlo
<i>šaffa</i>	cisterna
<i>ġībā</i>	vaso
<i>tir-mā</i>	vaso
<i>abbarē</i>	diventar vecchio
<i>salakosam</i>	vedova
<i>mālā, mēmā</i>	veleno

Bari e Lotuxo.

lt. <i>gor-ot</i> , id.
br. <i>go-gor</i> , lt. <i>i-gorro-ta</i> , id.
br. <i>seſe</i> , id.
br. <i>laba</i> , <i>labbu</i> , id.
lt. <i>'lu</i> , id.
br. <i>wok</i> , errato, erroneo.
br. <i>lana</i> , <i>tegga</i> , id.
lt. <i>golo-wotu</i> , id.
br. <i>gigir</i> , id.
br. <i>kōpu-tō</i> , id.
lt. <i>i-mulox-arv</i> , id.
br. <i>ka-'bongo</i> , id.
br. <i>'yvr</i> , id.
br. <i>borē</i> , id.
br. <i>nvro</i> , fanciullo
br. <i>tiggō, tok</i> ; lt. <i>dixv</i> , id.
br. <i>buk</i> , lt. <i>fyeyo</i> , id.
br. <i>borc-ja</i> , lt. <i>gwar-ak</i> , id.
br. <i>'yiddya</i> , id.
br. <i>ped-dya</i> , lt. <i>ġet</i> , id.
lt. <i>e-xusa</i> ; <i>akwacca</i> , stomaco dei ru- minanti.
br. <i>gila</i> , lt. <i>gala</i> , id.
br. <i>ma-mala</i> , esser sciocco, pazzo.
br. <i>note</i> , madre.
lt. <i>i-ġux-yo</i> , id.
br. <i>guret</i> , <i>gole</i> , id.
lt. <i>appayya</i> , id.
br. <i>kona</i> , id.
br. <i>mu-kunye-t</i> , lt. <i>i-mu-xuny</i> , formica.
br. <i>wi-wi-jō</i> , id.
br. <i>gurekī</i> , id.
br. <i>lo-gone-t</i> ; lt. <i>al-mon</i> , soglia.
lt. <i>alala</i> , id.
lt. <i>i-guttā (axide)</i> , id.
lt. <i>'pol-ak</i> , spalmare di cenere.
br. <i>ġelen</i> , id.
br. <i>won-on</i> ; lt. <i>i-wu-won-yo</i> , urlare.
br. <i>sape</i> , vaso.
br. <i>tuli, tulu</i> ; lt. <i>a-tolo-k</i> , id.
br. <i>'ber-on</i> ; lt. <i>ber-yen</i> , id.
br. <i>tolikisen</i> , vedovanza.
lt. <i>ε-mi-moli</i> , id.

Cunama.

<i>tī</i>	venire
<i>ūlfā</i>	ventre
<i>talā-lia</i>	vero
<i>lukū</i>	versare, infondere
<i>tur</i>	versare, seminare
<i>fūra</i>	viaggiare
<i>dōlā</i>	vicino
<i>salāngā, salaga</i>	volpe
<i>mo-norā</i>	zoppo, storpio
<i>šākenā</i>	zucca, vaso

Bari e Lotuxo.

lt.	<i>'tu</i> , id.
br.	<i>rōp-it</i> , peritoneo.
br.	<i>lo-tolo-k</i> , id.
lt.	<i>i-lwak</i> , id.
lt.	<i>ita-ttur</i> ; br. <i>tur</i> , spargere.
br.	<i>wörō</i> , id.
br.	<i>dur</i> , avvicinarsi, arrivare.
lt.	<i>a-sillik</i> , id.
lt.	<i>nura</i> , id.; br. <i>nur'el</i> , rachitico.
lt.	<i>asyāk</i> , pl. <i>asyāxin</i> , id.

III. Conclusione.

Da un esame dei vocaboli suelencati si può facilmente constatare che molti di essi sono fra i più importanti ed elementari del linguaggio comune, perchè si riferiscono a cose concrete, ad azioni che non variano da un popolo all'altro e perciò sono più difficilmente mutuati anche in lingue che hanno subito fortissime influenze estranee. Tali sono ad es. i nomi delle parti del corpo umano, dei fenomeni naturali, delle relazioni di parentela, ecc.

È logico, quindi, dedurre che tali voci appartengono al patrimonio lessicale primitivo delle lingue nilotiche e che, con uno studio più accurato ed esteso a tutte le altre dello stesso gruppo, si potrebbe giungere con una certa approssimazione a ricostruire le radici originarie di un supposto « proto-nilotico ».

Purtroppo la conoscenza di molte di queste lingue è ancora alquanto superficiale ed incompleta, cosicchè, per ora, c'è da augurarsi soltanto che detta conoscenza abbia ad approfondirsi ed estendersi nei riguardi delle singole lingue.

Die Taulil und ihre Sprache auf Neubritannien.

Von P. CARL LAUFER, M. S. C., New Britain.

Gliederung :

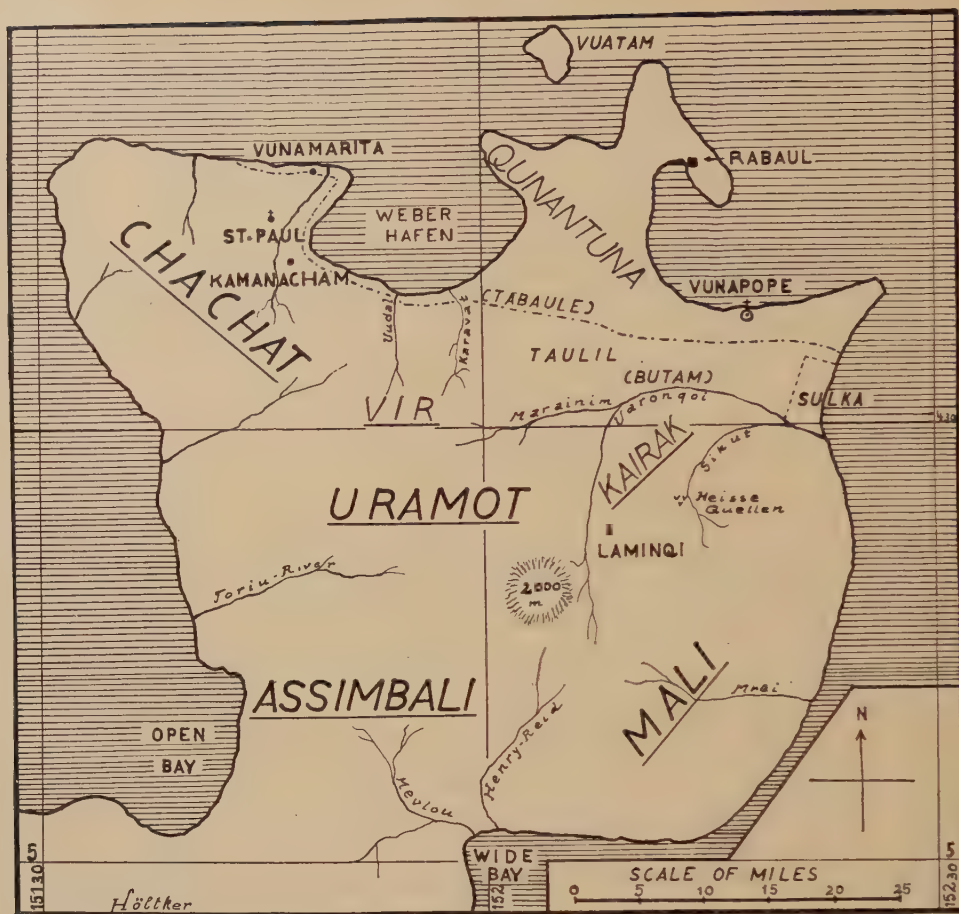
1. Name, Herkunft und Schicksal des Taulil-Stammes.
2. Körper und Charakter, Feldbau und Wohnweise.
3. Die Taulil im Urteil der Qunantuna.
4. Männerbünde und Heiratsklassen.
5. Der Vernichtungskrieg gegen die Butam und Taulil.
6. Die heutigen Reste des Taulil-Stammes.
7. Die Taulil-Sprache.

Über den Stamm der Taulil ist meines Wissens in den völkerkundlichen Fachzeitschriften noch nichts publiziert und auch sonst so gut wie nichts bekannt geworden, wenn wir von einigen dürftigen Hinweisen in den Missionsblättern absehen, die zwar u. a. über das Sklavenverhältnis der Taulil zu den Qunantuna sprechen, aber z. B. über die Taulil-Sprache keinerlei Aufschluß geben¹. Der Grund für diesen Mangel an ethnographischem Interesse ist wohl in der Bedeutungslosigkeit zu suchen, zu der dieser Stamm bereits um die letzte Jahrhundertwende herabgesunken war, als P. JOH. EBERLEIN als erster Weißer die Taulil in ihren Wohnsitzen aufsuchte². In den späteren Jahren, d. h. nach 1910, nahm sich P. WERBIGK der kümmerlichen Restbevölkerung an. Die intensivere Missionierung der Taulil konnte aber erst P. FUTSCHER nach 1925 durchführen³.

¹ Man vergleiche dazu : P. AUGUST KLEINTITSCHEN, M. S. C., Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel, Hiltrup 1906, S. 260-270. Darin sind die Berichte aus älteren Jahrgängen der „Hiltruper Monatshefte“ verarbeitet worden. Ferner noch : R. PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907, S. 50 und 171-175. Diesen Angaben bei PARKINSON liegen die ersten Berichte des P. JOH. EBERLEIN, M. S. C., zugrunde (vgl. PARKINSON, S. 174). Einen „Marsch nach Taulil“ beschreibt auch kurz der Eingeborenen-Lehrer To IROTO, in : BR. WEBER und To IROTO, Beim Urmenschen To LUAK, Hiltrup 1924, S. 22-24.

² P. JOH. EBERLEIN, M. S. C., kam 1897 als Missionar auf die Gazellehalbinsel ; vgl. JOSEF HÜSKES, Pioniere der Südsee, Hiltrup-Salzburg 1932, S. 204.

³ P. WERBIGK, M. S. C., kam 1910, P. OTTO FUTSCHER, M. S. C., 1925 in die Mission von Neubritannien ; vgl. HÜSKES, wie Anm. 2, S. 205.



Das Wohngebiet der Taulil auf der Gazellehalbinsel liegt zwischen den Wohnsitzen der Qunantuna im Norden und der Berg-Baining im Süden. Die Stammesnamen der Baining sind unterstrichen. Die Stammesnamen der heute vollständig verschwundenen Butam und Tabaules sind eingeklammert.

Man darf wohl mit Recht behaupten, daß der heute auf 350 Seelen zusammengeschrumpfte Stamm der Taulil trotz seiner politischen Bedeutungslosigkeit doch ein wichtiges Zwischenglied in der kulturhistorischen Erforschung und Vergleichung der Völkerschaften auf Neubritannien und speziell auf der Gazellehalbinsel darstellt. Darum werden auch die nachfolgenden kurzen Ausführungen in den Fachkreisen der Ethnologen und Linguisten einigem Interesse begegnen dürfen.

Das Wohngebiet der Taulil ist auf der beigegebenen Kartenskizze im Nordosten der Gazellehalbinsel zu finden. Dieses Taulil-Gebiet ist von meiner Missionsstation Rakunai nur 5 Reitstunden entfernt, sodaß ich bis zur Zeit der japanischen Besetzung der Insel öfters die Taulil besuchen konnte. Meine Ausführungen stützen sich darum auf persönliche Beobachtungen, die aber durch mündliche Berichte meiner hiesigen Mitbrüder ganz wesentlich ergänzt wurden. Was mir an gedruckten und aufgeschriebenen Materialien zugänglich

war, — wiederum fast ausschließlich aus den Kreisen meiner Mitmissionare —, habe ich mitverwertet, um das Bild möglichst abzurunden. Daß es trotzdem so unvollständig blieb, ist nicht meine Schuld. Ich dachte mir aber: besser nur eine Skizze, als überhaupt keinen Strich. Etwas ist mehr als nichts.

1. Name, Herkunft und Schicksal des Taulil-Stammes.

Die Taulil nennen sich selbst Tulil⁴. Sie sind ein Bruderstamm der heute vollkommen ausgerotteten Butam, von denen sie sich in der Sprache nur dialektisch unterscheiden. Beide Stämme geben an, gemeinsam in ihr jetziges Wohngebiet eingewandert zu sein. Ihre ursprüngliche Heimat habe sich an der Ostseite des südlichen Neuirland, südlich-landeinwärts von der Ortschaft Muliama befunden⁵. Durch eine Invasionswelle, die von Norden her kam und wahrscheinlich auch die mutterrechtliche Kultur mit sich brachte, sind die Butam-Taulil aus ihrer alten Heimat vertrieben worden. Eine Südost-Meereströmung führte sie vom Cape George an die Küste Neubritanniens, wo sie in der Nähe der Varoqi-Mündung landeten. Auf der Suche nach neuen Siedlungsmöglichkeiten schoben sie sich, dem Flußlauf entlang, nach Osten hin vor und gelangten in ein verhältnismäßig menschenarmes Gebiet zwischen dem Knie des Varoqi-River und dem Karavat-River, der sich in den Weberhafen ergießt. Dabei drückten sie die wenig zahlreichen Kairak-Baining beiseite und schoben deren Stammesverwandte, die Vir-Leute, bis an den Karavat-River vor sich her⁶. Die Butam-Taulil selbst kamen dabei in eine sehr schwierige Situation, denn das eroberte Land war Kampfgebiet der Qunantuna und der Baining-Stämme. Infolgedessen wurden sie von beiden Seiten heftig bedrängt, was dann schließlich zur völligen Vernichtung des Butam-Stammes geführt hat. Daß sich ein paar hundert Taulil noch bis zum heutigen Tage trotz allem behauptet haben, ist schon ein halbes Wunder zu nennen.

⁴ P. FUTSCHER versuchte als mögliche Erklärung des Stammesnamens eine Wortaufteilung in *tul* („Vögel“) und *idila* („kleine“); ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt.

⁵ PARKINSON (wie Anm. 1, S. 50) nennt die Taulil und Butam versprengte Stammesreste aus Süd-Neuirland, die durch nachdrängende Einwanderer vertrieben und zum Teil aufgerieben worden seien. GEORG FRIEDERICI hat auf seiner Sprachenkarte von Neuirland diese Landschaft als Wohngebiet der Butam eingezeichnet, während er die Taulil bereits in ihren heutigen Wohnsitzen auf der Gazellehalbinsel lokalisiert (Wissensch. Ergebnisse einer amtl. Forschungsreise nach dem Bismarck-Archipel im Jahre 1908. II. Teil: Beiträge zur Völker- und Sprachkunde von Deutsch-Neuguinea. Ergänzungsheft Nr. 5 d. Mittlg. a. d. Deutsch. Schutzgebieten, Berlin 1912, Karte). Die Bemerkung in WEBER-To IROTO (wie Anm. 1, S. 36): Die Geister „tragen die Seelen der Verstorbenen nach dem Butam-Lande hinüber“ ist dahin zu interpretieren, daß die Verstorbenen in ihre ursprüngliche Heimat auf Süd-Neuirland zurückkehren. In die gleiche Himmelsrichtung wird übrigens auch das Totenland der Sulka verwiesen, deren Totengeister zwei Klippen beim Cape George passieren müssen (Hiltruper Monatshefte, 1908, S. 299). Auch die Sulka geben an, aus Neuirland verdrängt worden zu sein und erst nachher in ihrem heutigen Wohngebiet an der Wide Bay eine neue Heimat gefunden zu haben.

⁶ CARL LAUFER, *Rigenmucha*, das Höchste Wesen der Baining (Anthropos, XLI-XLIV, 1946-1949, S. 501).

2. Körper und Charakter, Feldbau und Wohnweise.

Äußerlich unterscheiden sich die Taulil kaum wesentlich von den Qunantuna, höchstens daß sie von Statur etwas kleiner sind als ihre feindlichen Nachbarn am Vunakokor-Vulkanberg (früher als Varzin bekannt). P. KLEINTITSCHEN schilderte sie als sehnig, knochig, schnell und behende, von unruhig-mißtrauischem Charakter, entschlossen in der Gefahr. Ohne blinde Draufgänger zu sein, haben sie durch wohlüberlegte Strategie in der Vergangenheit manches Bravourstück geleistet⁷. Unter sich und gegen Freunde sind sie äußerst gastfreundlich. Gerühmt werden sie noch heute als fleißige, tüchtige Ackerbauer, als kühne, unermüdliche Jäger und ausdauernde Lastenträger⁸, worin sie vielleicht nur noch von den Baining übertroffen werden. Sie leben in einer lose geschlossenen Dorfschaft zusammen, die sie in den ehemaligen Zeiten der Überfälle gut zu befestigen und mit Schleuder und Speer zu verteidigen wußten. Ihre Hütten sollen früher „armselig“ gewesen sein⁹, doch jedenfalls wohl nicht armseliger als die der meisten Qunantuna des Hinterlandes. Daß sie wohl und recht zu bauen wissen, zeigen ihre heutigen Wohnhäuser. Allerdings mangelten ihnen früher das *kunai*-Gras für die Dachbedeckung und die Kokospalmblätter für die Mattenbekleidung der Wände. Stattdessen verwandte man damals lange *ru*-Blätter (*Wedelia biflora*) in doppelter Lage; die untere Schicht verlief wagrecht, die obere senkrecht. Die Hüttenwände bestehen noch jetzt vielfach aus Baumrinde. In der Bauform wechseln zwei Typen miteinander ab: das Ovalhaus (*levonip*) und das Rechteckhaus (*kalaka*). Die ausgedehnten Taro-pflanzungen sind zum Teil mit einem lebenden Heckenzaun umgeben¹⁰.

3. Die Taulil im Urteil der Qunantuna.

Von den Qunantuna werden die Taulil mit den Bainingstämmen auf gleiche Stufe gestellt und als „Wilde“ (*kuabar*) betrachtet. Taulil wie Baining sollen nach den Mythen der Qunantuna von dem tölpelhaften Kulturheroen *To Purgo* erschaffen worden sein, der ihnen zwar viele Wildschweine gab, dafür aber das Muschelgeld und die Kokospalmen vorenthielt. Deshalb betrachtet man ihr Essen (nur in Wasser gekocht oder doch nur mit sehr wenig Kokossauce) als „Schweinefutter“, während der Mangel an *tabu*-Geld als Scheidemünze ihre ganze Seligkeit in Frage stellt, sodaß die Seelen ihrer Toten nur als elende „Busch-*tabaran*“ weiterexistieren¹¹.

⁷ KLEINTITSCHEN, wie Anm. 1, S. 263. PARKINSON (wie Anm. 1, S. 173) berichtet einen derartigen kühnen Überfall der Taulil auf die Ortschaft Viviren am Vunakokor.

⁸ PARKINSON, wie Anm. 1, S. 173. Vgl. dazu auch: CARL LAUFER, Eine Expedition zum Stamm der Mararap (Hiltruper Monatshefte, 1932).

⁹ LAUFER, wie Anm. 8.

¹⁰ PARKINSON, wie Anm. 1, S. 171.

¹¹ KLEINTITSCHEN, wie Anm. 1, S. 35, 39 f. und 56.

4. Männerbünde und Heiratsklassen.

Die Institution eines Männergeheimbundes bei den Taulil, entsprechend der *iniet*-Gesellschaft der Qunantuna, ist wohl kaum von den letzteren entlehnt worden, wie PARKINSON andeutet¹², sondern sicherlich von Süd-Neuirland mitgebracht, wo die gleiche Institution bis hinauf zum Pala-Stamm existiert¹³. Daneben besteht bei den Taulil noch ein Bund aller waffenfähigen Burschen und Männer, der an sich mit dem Geheimverband nichts zu tun hat. Für die Krieger ist der Genuß von Kakadus, Papageien, Tauben, Krähen, Falken, Fliegenden Hunden, sowie einiger Fisch- und Gemüsesorten verboten. Wer das Verbot übertritt, soll im nächsten Kampf sein Leben lassen müssen¹⁴.

In soziologischer Hinsicht sind die Taulil in zwei Heiratsklassen aufgeteilt: *kamatara* und *kavuka*, die den Klassen *taraqau* („Fischadler“) und *miniquilai* („Seeadler“) der Qunantuna entsprechen. Totem- und Erbfolge sind natürlich mutterrechtlich bestimmt¹⁵. Wechselheiraten zwischen Taulil und Butam waren von jeher üblich. Noch zu Beginn der 30er Jahre lernte ich zwei reinrassige Butam RUQURUQU und VULUKUA kennen, die mit Taulil-Frauen verheiratet waren¹⁶.

5. Der Vernichtungskrieg gegen die Butam und Taulil.

Von den Zentral-Baining wurden die beiden Stämme Butam - Taulil als ungeladene Eindringlinge angesehen und beföhdet, jedoch niemals in dem Übermaße, wie dies von seiten der Qunantuna, ihrer wirklichen Erzfeinde, geschah. Zunächst waren es die Qunantuna-Unterstämme am Fuße des Vunakokor, nämlich die Ortschaften Vairiki, Malakuna, Tigenavudu, Viviren, die eine Offensive gegen die Butam begannen. Sie überschritten den drei Wegstunden entfernten Varoqui-River und machten nieder, was ihnen in den Weg kam. Ihre Nachhut wurde von ihren Weibern gebildet; diese hatten die Beute zu tragen. Systematisch wurden die Flußniederung und die benachbarten Hügel abgesucht. Der Ausdruck *butam* ging in den Sprachschatz der Qunantuna über und bedeutet noch heute schlechthin: „einen Feind verfolgen“. Schon in den 80er Jahren vernahm PARKINSON, daß der Butam-

¹² PARKINSON, wie Anm. 1, S. 174.

¹³ P. K. NEUHAUS, M. S. C., Beobachtungen und Studien der M. S. C. in der Südsee. Bd. I. Vunapope 1934, S. 69. Dort wird der Geheimbund *Siniat* genannt, was soviel wie „Bund des großen Adlers“ bedeutet. Das Hauptzentrum dieses Bundes liegt in Süd-Neuirland bei der Siar-Bevölkerung.

¹⁴ PARKINSON, wie Anm. 1, S. 175.

¹⁵ Der Heiratsklassenname *kamatara* ist mit dem mythischen Personennamen *Kabatara* identisch, mit dem die Siar ihren Kulturheros und seine Nachkommenschaft bezeichnen. *Kabatara*'s Bruder *Suilik* gilt als der Repräsentant der Sonne (NEUHAUS, wie Anm. 13, S. 20). Bei den Bewohnern der Duke of York-Inseln heißt *kaba-tara* „Menschenstamm“ schlechthin.

¹⁶ Mischlinge gibt es noch immer eine größere Anzahl.

Stamm erledigt sei¹⁷, d. h. die letzten Überlebenden hatten sich zu den Taulil geflüchtet und waren mit diesen in die Gegend südwestlich vom Vunakokor ausgewichen. Aber auch das half ihnen nicht viel.

Nach Erledigung der Butam wandten sich die Vunakokor-Qunantuna ausschließlich gegen die Taulil. Ihren Treibjagden schlossen sich auch die Leute von Vunadidir, Naumauma, Rebar, Rapioko, ja selbst die entfernten Einwohner von Takabur an. Es ging ihnen allen um Menschenfleisch und Sklaven.

In aller Stille und Heimlichkeit traf man die Vorbereitungen für den Überfall. Termin und Ortschaft wurden streng geheim gehalten, um die Taulil-Leute unversehens in ihren Pflanzungen zu überraschen. Gelang der Überfall, dann wurden Männer und Burschen niedergemacht, Frauen, Mädchen und kleinere Knaben in die Gefangenschaft geführt. Die Leichen wurden an Ort und Stelle zerteilt und gebraten, wobei die Gefangenen zusehen mußten. Am nächsten Tag suchte man Bäume und Gelände nach versteckten Flüchtlingen ab und verfolgte diese unter Umständen bis zum Varoqoi-River, den sie aus Angst vor den Krokodilen nicht zu überschreiten wagten.

Aber die Taulil waren auf der Hut. Sie suchten sich Freunde im Lager ihrer Erbfeinde selbst, durch die sie dann rechtzeitig gewarnt wurden. Aus diesem Grunde luden sie z. B. manche Familien aus Tamanairiki zu sich ein und verpflichteten sie sich durch äußerste Gastfreundlichkeit zu Gegendiensten. Rechtzeitig gewarnt, konnten die Taulil sich aus gesicherten Stellungen heraus gegen die geplanten Überfälle verteidigen, oder ihren Feinden durch einen Gegenzug zuvorkommen. Dabei waren sie immer im Vorteil, weil die Qunantuna nicht in geschlossenen Dörfern, sondern in Einzelgehöften siedeln. Trotzdem konnten die Taulil auf die Dauer nicht gegen die Übermacht ankommen. Zudem gingen sie durch den systematischen Frauen- und Kinderraub zahlenmäßig immer weiter zurück.

Vielfach waren es Qunantuna-Frauen (z. B. von Rapioko), die derartige Raubüberfälle inszenierten. Sie knüpften mit den Taulil-Frauen Handelsbeziehungen an, veranlaßten sie, Taros zu einem bestimmten Treffpunkt zu bringen, wo dann der Menschenraub stattfand. Mit Taulil-Mädchen und -Kindern wurde ein schwunghafter Handel betrieben.

Die so erworbenen Sklaven behielt man meist nicht in den Ortschaften nahe ihrer Heimat, sondern verkaufte sie weiter in entferntere Dörfer¹⁸. Die gekauften oder durch Raub und Überfall erworbenen Sklaven erhielten von ihren Herren einen neuen Namen, hatten sich möglichst schnell der neuen Umgebung anzupassen und ihre eigenen Stammessitten aufzugeben. Meist verlernten sie in kurzer Zeit sogar ihre eigene Muttersprache. Sie hatten

¹⁷ PARKINSON, wie Anm. 1, S. 172.

¹⁸ Doch selbst aus den entfernteren Dörfern konnten einige Sklaven entfliehen. Die Rückkehr in ihre Heimat brachte ihnen aber nicht immer eitel Freude und Freiheit. Die eigenen Dorfgenossen lieferten den entlaufenen Sklaven oft selbst wieder in die Hände der Sklavenhalter, weil sie sich vor erneuten Überfällen und Repressalien fürchteten. Darum verzichteten manche Sklaven von vornherein auf jede Ausnützung der Gelegenheit zur Flucht.

nur Pflichten, aber keine Rechte. Selten erreichten sie bei der rücksichtslosen, unwürdigen Behandlung ¹⁹ ein höheres Alter. Sie waren immer in der Furcht, grundlos getötet und bei Gelegenheit der Stammesfeste verspeist zu werden.

Den Taulil-Sklaven war es wohl erlaubt, unter sich zu heiraten, doch ihre Kinder wurden natürlich ebenfalls Sklaven. Eine Freilassung kannte man nicht. Solche Ehen scheinen aber im allgemeinen nicht von Dauer gewesen zu sein, da die Sklavinnen in der Fremde ohne Rückhalt und jedweder Willkür ausgesetzt waren. Es kam jedoch auch vor, daß Fleiß und Gehorsam den Sklaven allmählich eine etwas menschlichere Behandlung eintrugen. Dann durften sie sogar für sich eine eigene kleine Pflanzung anlegen, wohl auch ein wenig Muschelgeld sammeln, aber das waren eben doch nur seltene Ausnahmen ²⁰.

6. Die heutigen Reste des Taulil-Stammes.

Wie schon gesagt, suchten die Taulil in ihrer Bedrängnis immerfort, mit Nachbarstämmen oder wenigstens doch mit Nachbarfamilien diplomatische Beziehungen zu unterhalten und sich deren Freundschaft oder Neutralität zu sichern. Das gelang ihnen zeitweise auch, wie denn PARKINSON berichtet, er habe am Rügenhafen fischende Taulil getroffen, die beruhigt waren, als sie in seinen Begleitern Männer von Kabaga, dem befreundeten Birara-Stamme, erkannten. Ebenso sollen zu seiner Zeit die Taulil mit einigen Qunantuna-Stämmen zwischen Weberhafen und Rabaulhafen in Frieden und Eintracht gelebt haben ²¹. Er sagt nicht, welche es waren, aber allem Anschein nach meint er die sogenannten Tabaule-Leute, die einem Frühzug der Qunantuna vom Westen her angehörten und dann von den später ankommenden Qunantuna ebenso wie von den Berg-Baining vollständig aufgegriffen worden sind und so das Schicksal der Butam teilten ²². Die wenigen überlebenden Tabaule fanden schließlich eine Zuflucht in den Gebieten von Vunapaka, Kikitabu, Vunalama und Napapar und gingen in der Bevölkerung dieser Ortschaften auf.

Heutzutage sind für die restlichen 350 Taulil friedlichere Zeiten angebrochen. Sogar die schwere Zeit der japanischen Besatzung hat ihnen nicht viel Schaden zufügen können. Immer mehr haben sie es verstanden, sich der Lebensweise ihrer früheren Blutsfeinde anzupassen: jeder von ihnen

¹⁹ Sie hatten z. B. widerspruchslos den Launen der kleinen Kinder ihrer Herren zu gehorchen, durften ihre Mahlzeiten nie mit der Familie einnehmen, starben einsam und verlassen und wurden außerhalb des Gehöftes beerdigt.

²⁰ Vgl. dazu: KLEINTITSCHEN, wie Anm. 1, S. 260-270.

²¹ PARKINSON, wie Anm. 1, S. 173.

²² Das sogenannte Tabaule-Gebiet beginnt schon etwa anderthalb Wegstunden von meiner Station Rakunai und trägt seinen Namen von dem kleinen Fließchen Tabaule, das die heute mit dichtem Hochwald bewachsene, unbewohnte Landschaft zum Weberhafen hinab entwässert. Wenn man diesen (wohl zumeist sekundären) Urwald durchquert, trifft man unerwartet immer wieder auf kleine Gruppen von Kokospalmen, die anzeigen, wo früher Gehöfte gestanden sind. Einige meiner Pfarrkinder sind selbst noch Nachkommen dieser heute vollständig verschwundenen Tabaule-Bevölkerung.

beherrscht die Qunantuna-Sprache, obwohl sie unter sich nach wie vor am heimischen Taulil-Idiom festhalten. Ihr intensiver Ackerbau hat ihnen viel Muschelgeld eingebracht und Ansehen verschafft. Kokospalmen haben sie nun übergenug, sodaß sie die Bestände bei der Ortschaft Kataue den acht Wegstunden entfernt wohnenden Mararap-Baining verpachtet haben, die dort während der Südost-Periode für ein paar Monate siedeln und ernten. Auch mit einer kleinen Sulka-Siedlung, die Frau PARKINSON seinerzeit als Reservat in Vunabuvoni nahe bei den Taulil angelegt hatte, lebten sie in gutem Einvernehmen, bis diese wenigen Sulka kurz vor dem zweiten Weltkrieg wieder in ihren alten Stammesverband nach Mope-Rara am St. Georgskanal zurückkehrten ²³.

7. Die Taulil-Sprache.

Der nachfolgenden Darstellung lege ich sprachliche Aufzeichnungen zugrunde, die P. OTTO FUTSCHER, M. S. C., machte und mir liebenswürdigerweise frei zur Verfügung stellte. P. FUTSCHER hat an der Hand einer ersten Grammatikskizze von P. WERBIGK, M. S. C., und auf Grund eigener Forschungen als Missionar der Taulil eine größere Grammatik der Taulil-Sprache zusammengestellt und ihr noch eine Wörterliste der Butam-Sprache angeschlossen. Beide Arbeiten schickte er im Manuskript vor einigen Jahren nach Nordamerika, aber höchstwahrscheinlich sind sie beide der Ungunst der damaligen Zeitverhältnisse zum Opfer gefallen und müssen als verloren gelten. Jedenfalls haben meine diesbezüglichen Nachforschungen nach dem Verbleib der Manuskripte keinerlei positives Ergebnis erzielen können. So tief bedauerlich es ist, daß ich hier nur die kürzere Fassung der Aufzeichnungen auswerten kann, bleibt es doch andererseits noch ein wertvoller Gewinn, wenigstens soviel gerettet zu haben.

Ein (bestimmter wie unbestimmter) Artikel fehlt der Sprache, abgesehen von den beiden Personalartikeln *To* vor Männernamen und *E* vor Frauennamen. Diese beiden Personalbezeichnungen haben sie mit den Birara-Eingeborenen und den Malu auf den Duke of York-Inseln gemeinsam ²⁴.

Das Genus der Substantive (und Adjektive) wird nach dem Auslaut auf *a*, bzw. *e* unterschieden: *tul-a*, „Vogelmännchen“, *tul-e*, „Vogelweibchen“; *kavov-a*, „Hund“, *kavov-e*, „Hündin“; *lok-a*, „Mann“, *vaku-e*, „Frau“. Diese Unterscheidung des Genus kennt auch der Dual als *-ip* (männlich) und *-vitam* oder *-bitam* (weiblich), während der Plural für beide Geschlechter gleich lautet, d. h. aus dem bloßen Wortstamm besteht. Hauptwörter, die Neutra sind, können verschiedenen Auslaut haben.

Das Substantiv hat nur 3 Numeri: Singular, Dual, Plural, aber da es keinen Trial wie in der Qunantuna-Sprache gibt, entspricht die Taulil-Sprache darin mehr dem Baining-Idiom.

²³ Vgl. dazu meinen Reisebericht in den „Hiltruper Monatsheften“ 1932. Mehrere Sulka dieser kleinen Niederlassung sind mir noch in guter Erinnerung. Ich sah sie unlängst in Mope wieder. Die Wiedersehensfreude war auf beiden Seiten groß.

²⁴ Die Birara-Leute sind ehemals von der Westküste des südlichen Neuirlands (Gegend von King, Vatpi) über die Duke of York-Inseln an das Ostkap der Gazellehalbinsel gekommen, vermutlich wohl auch auf den Druck der gleichen Einwandererwelle hin, die die Butam-Taulil und vielleicht auch die Sulka aus ihren früheren Wohngebieten im südlichen Neuirland vertrieben hat.

<i>tul-a</i> , der m. Vogel ²⁵	<i>tul-ip</i> , zwei m. Vögel	<i>tul</i> , die m. Vögel
<i>tul-e</i> , der w. Vogel	<i>tul-vitam</i> , zwei w. Vögel	<i>tul</i> , die w. Vögel
<i>kavov-a</i> , Hund	<i>kavov-ip</i> , zwei Hunde	<i>kavop</i> , Hunde
<i>kavov-e</i> , Hündin	<i>kavov-itam</i> , zwei Hündinnen	<i>kavop</i> , Hündinnen.

Von manchen Wörtern besteht nur die Singularform wie z. B. :

<i>loka</i> , der Mann	<i>turine</i> , das Feuer	<i>ioi, ioioi</i> , das Wasser
<i>vakue</i> , die Frau	<i>vanua</i> , die Sonne	<i>ronag</i> , der Bauch
<i>maraman</i> , die Frucht	<i>vaqame</i> , der Mond	usw.

Der Dual kann auch gebildet werden durch Anfügung des Zahlwortes *mukom* („zwei“) hinter dem Wortstamm :

tul-ip, zwei m. Vögel; oder auch : *tul mukom*
kavov-itam, zwei Hündinnen, und : *kavop mukom*

Eine Sonderstellung nimmt ein : *vak-bitam*, zwei Frauen.

Eine eigene Pluralform haben :

<i>loka</i> , Mann	<i>lokuvo</i> , Männer
<i>vakue</i> , Weib	<i>kolotuak</i> , Weiber
<i>idila</i> , Kind, Knabe	<i>indulaga</i> , Kinder
<i>tipura</i> , Wald	<i>tipurvatak</i> , Wälder.

Im übrigen kann der Plural auch gebildet werden durch Anfügung von *tara* („viele“) an den Stamm :

tul, die Vögel, oder auch : *tul tara*
nag, die Bäume, und : *nag tara*.

Es besteht ferner eine Diminutivform in dem Suffix *-bon* oder *-von* :

loka-bon, Knabe *vak-bon*, Mädchen *idil-von*, Junges.

Die Deklination kennt Präpositionen nur für den Genetiv und Dativ :

loka, der Mann
ito loka, des Mannes
batma oder *tuka loka*, dem Manne
loka, den Mann.

Der Genetiv eines Hauptwortes kann aber auch gebildet werden mit Hilfe eines Possessivpronomens, z. B. :

loka va kalaka, der Mann sein Haus
To Divai va vakue, To DIVAI seine Frau
E Lakua ve loka, E LAKUA ihr Mann
vakait inda manqut, die Stare ihre Nester ²⁶

Sonst aber :

kalaka ito loka, das Haus des Mannes
kabarak ito molimolita, das Blut der Leute.

²⁵ m. und w. sind Abkürzungen für „männlich“ und „weiblich“.

²⁶ Wörtlich : „der Star sein Nest“. Wie bei den Qunantuna wird auch bei den Taulil oft die Singularform gebraucht, um eine Mehrzahl zu bezeichnen, besonders bei Pflanzen, Tieren usw.

Für den Dativ²⁷ diese Beispiele:

gi nagar tuka pater, du sage dem Pater (es)
gi namanan batma Deo, du gehorche (dem) Gott.

Das Adjektiv steht entweder vor oder nach dem Hauptwort und richtet sich ganz nach dessen Genus:

lok-a merek-a und *mereka loka*, der gute Mann
lokuvo merek ta, die Männer gut sie
merek-e vakue und *vakue mereke*, die gute Frau
idil-von merek-bon, das gute Kind
mala derma und *derma mala*, das schmutzige Kleid
kalaka leika, das große Haus, das Haus ist groß
*kalak(a) leik*²⁸, die großen Häuser
naga leika, ein großer Baum
nag(a) leik, große Bäume.

Das Personalpronomen kann ebenfalls vor oder hinter dem Verbum stehen:

Singular	Dual	Plural
<i>ga, gaga</i> , ich, mich	<i>gun, gunu</i> , wir, uns zwei	<i>du, undu</i> , wir, uns
<i>gi, gigi</i> , du, dich	<i>iu</i> , ihr zwei	<i>gan</i> , ihr
<i>a</i> , er, ihn	<i>ip, ipi</i> , die zwei	<i>ta</i> , sie
<i>e</i> , sie		
<i>von</i> oder <i>inda</i> , es		

Zu beachten ist, daß die Singularformen *ga, gaga* wie auch *gi, gigi* immer vor dem Verbum stehen; sollen sie nachgesetzt werden, so werden sie zu: *gag* bzw. *gig*. Als solche können sie dann auch für sich allein gebraucht werden.

Beispiele: *leika gag*, ich bin groß, ein Großer ich
kori leika gag, nicht groß (bin) ich
ta tinak gun, sie bitten uns beide
ga oder *gaga tellel*, ich gehe spazieren
lama gag, ich lebe
kori gi timerti gag, nicht du fürchte mich
quria vatme ? — Gag ! Wer arbeitet ? — Ich !

Das Possessivpronomen bewegt sich im gleichen Rahmen:

Singular	Dual	Plural
<i>ga gaga</i> , mein	<i>gunu</i> , unser zwei	<i>du, undu</i> , unser
<i>gi, gigi</i> , dein	<i>iu</i> , euer zwei	<i>gan</i> , euer
<i>va</i> , sein	<i>ip</i> , ihrer zwei (m)	<i>ta</i> , ihr (m)
<i>ve</i> , ihr	<i>bitam</i> , ihrer zwei (w)	<i>te</i> , ihr (w)

Beispiele: *gaga kalaka*, mein Haus, aber auch: *kalaka gag* und *kalaka ito gag*
gigi kalaka, dein Haus
ga tia, mein Vater
ga tie, meine Mutter
gi mativon, dein Bruder
du kabarak, unser aller Blut.

²⁷ Die Bestimmung „für ...“ wird durch ein Possessivpronomen ausgedrückt; darüber nachher mehr.

²⁸ Das (a) kann aus euphonischen Gründen eingefügt werden.

Die Bestimmung einer Sache, der Zweck, also: „für ...“ wird ausgedrückt durch: *mev-*, z. B.:

matmat meva gag, Essen für mich (m.), *meve gag*, für mich (w.)
matmat meva gig, Essen für dich, *meva loka*, für den Mann
mevagun na matmat, für uns zwei, *meviu na*, für euch zwei, *mevip*, für
 ihrer zwei
matmat mevundu, für uns alle, *mevagan*, für euch, *mevata*, für sie alle.

Das Demonstrativum kann bestimmt oder unbestimmt sein:

dieser: *vi*, *avi* oder *evi*, z. B. *loka vi*, dieser Mann, *vakue vi*, diese Frau
 jener: *ambat*, *embat*, *vonbat*, z. B. *idila vonbat*, jenes Kleine
 irgendein: *aveava*, *eveuve*
 viel; *tara* oder *tar-ta* (viele sie)
 Wer? *quria*, *qurie*, *qurivon*? — *quria vi*? wer dieser? *quria'mbat*, wer jener?
qurie ve kalaka evi? Welcher Frau gehört dieses Haus?
quri ta? Wer sind diese?
 Was? *qu* (subjektivisch), *qri* (objektivisch)
qu tula? Was für ein Vogel? *qu kavove*? Was für eine Hündin?
gi matme tanqri? Du tust was?

Die Verben bleiben stets unverändert; sie teilen sich auf in:

transitive: *vari*, helfen, *varka*, brechen, *kula*, kaufen, *ra*, ziehen, *nu*, stellen,
tag, stopfen, *nat*, essen, *kavaon*, stehlen, *tinak*, bitten, *toti*, sehen,
pan, töten, schlagen, *tuk*, beschenken, *tak*, nennen. Usw.

intransitive: *lama*, leben, *tivi*, gehen, *meren*, laufen, *bitamut*, glauben, *mater*, sitzen,
turan, baden, *kakamak*, lügen, *letma*, kommen, *tettel*, spazieren gehen,
kavanave, regnen, der Regen, *kataluma*, erdbeben, das Erdbeben. Usw.
ga, gi, va, ve, i toti belia, ich, du, er, sie sehen Schwein
idilivon inda toti belia, das Kind es sieht ein Schwein.
gunu, iu, ip toti belia, wir, ihr, sie zwei sehen ein Schwein.
da, du, undu, gan, toti, wir, ihr, sie alle sehen ein Schwein.
ga, gi, a, e, von tavag, ich, du, er, sie, es singen (euphonisch auch: *voni tavag*)
loka tavag, der Mann singt.
gu, iu, ip tavag, wir, ihr, sie zwei singen (euphonisch auch: *iui* und *ipi*)
gi nu von (gotreu) navondi, stelle es (das Ding) so hin!
undu timerek lokuvo Tuli, wir lieben die Taulil-Leute
gi tak be bokbok, nenne das Wort
ga tak gig na tapeka, ich beschenke dich mit Tabak
ga ton be ma kalaka, ich bewache das Haus
ga pan ma lokovo, ich töte, schlage die Männer
ga kavaon na tuain, ich stehle Eier (*tuain-a*, das Ei)
gi tinak mat gag, du bittest mich
ga vari gan, ich helfe euch
ipovau gag, hungrig bin ich
lama gag, ich lebe.

Das Perfekt und Futur der Verben wird ausgedrückt durch Adverbien wie:

kia, *arkia*, früher, ehemals. *Ga kia matma*, ich früher arbeite(te)
kuva, *vovon*, ehemals
tavi, nach und nach
pandam, nachher. — Vgl. die folgenden Adverbien der Zeit.

Die Adverbien der Zeit.

Wann ?	<i>baqapon?</i>	morgens	<i>manibarui</i>
jetzt	<i>dokonag, kradokonag</i>	in aller Frühe	<i>qakadu</i>
heute	<i>manqat</i>	tagsüber	<i>ta vanua</i>
gestern	<i>mior</i>	abends	<i>tambartam</i>
vorgestern	<i>bavonpa</i>	nachts	<i>bartam</i>
früher	<i>kia, arkia</i>	um Mitternacht	<i>bamandarap</i>
ehemals	<i>vovon, kuva</i>	bei Mond	<i>go vaqame</i>
nach und nach	<i>tavi</i>	im Finstern	<i>ta biqpat</i>
eines Tages	<i>nago vanua</i>	oft	<i>vanu tara</i> („viele Tage“)
nachher	<i>padam</i>	immerfort	<i>navuna, tanin</i>
kurze Zeit	<i>kup</i>	umsonst	<i>molikonag</i>
noch	<i>manari</i>	wieder	<i>moli</i>
noch nicht	<i>ar kori</i>		

Die Adverbien des Ortes, der Art und Weise :

hier	<i>do</i>	nahe	<i>baqamon</i>
hier bin ich	<i>navikonag</i>	weit weg	<i>meik</i>
von hier	<i>mando, manando</i>	draußen	<i>beletane</i>
hierher	<i>nuvede, takondo</i>	auf dem Wege	<i>ba tuka</i>
wo ?	<i>ambi, embi, vonbi</i>	mitten in	<i>mandarap</i> (na ta, „in ihnen“)
von wo ?	<i>mamambi</i>	hinter	<i>manu</i> (manu gag, „hinter mir“)
drüben	<i>nenuma</i>	auf Seite	<i>tore</i>
dort oben	<i>vando, ambo</i>	hinzu ...	<i>tuka</i>
hinauf	<i>nambo</i>	bis zu ...	<i>ta be</i>
herunter	<i>nama</i>	wegen ...	<i>ta be</i>
von dort unten	<i>manama</i>	für, um zu ...	<i>vandama, tanda</i>
zur Erde hin	<i>tandaratam</i>	wofür, wozu?	<i>tanqri, gineqri, bonqri</i>
		auf, in	<i>ta, ba</i>

Das Zahlwort (Grundzahlen bis 5)

- 1 *tagqata* (heißt auch : einzig, allein, *kavova tagqata*, ein einziger Hund)
- 2 *mukom* (vgl. *kavop mukom*, zwei Hunde, gleich : *kavovip* und *kavovoitam*)
- 3 *komaqrun*
- 4 *bilagataria*
- 5 *limbeti*
- 6 *limbeti ko tagqata*. Usw.
- 10 *endonokpakatam* („beide Hände?“)
- 20 *molimoli dakadama* (d. h. der ganze Mensch : Finger und Zehen)
- qumevun ?* wieviele ?
- tara, tar ta*, viele
- katum*, alle.

Die Verwandtschaftsbeziehungen :

Heiratsklassen :

kamatara, bzw. *kamatara* (zugehörig zu ...)

kavuika, bzw. *kavuika*. (Mutterfolge wie bei den Qunantuna)

ga varvon, mein Verwandter vom gleichen Stamm.

ga varvenik, meine Verwandtschaft

ana vatie, Mutter und Kind

ga tie, meine Mutter

nane, Mutter! (Anrede)

ga tia, mein Vater

mama, Vater! (Anrede)

ga mativon, mein Bruder (Bruder zu Bruder, Schwester zu Schwester)

ga mativon na vonik, meine Brüder

ga bon, Bruder zu Schwester und umgekehrt. (*ga bon na vonik*.)

To Lagua va bon, To LAGUA's Schwester

ga malna, Vetter

ga malne, Kusine

gandi, vandi, mein, sein Onkel mütterlicherseits

To Lagua vandi To Kat, To LAGUA im Onkelverhältnis zu To KAT.

a kakua To Lagua, so nennen andere To KAT's Onkel

gandi, Onkel! bzw. Neffe! (in Anrede)

ga vova, ga vove, so nennt der Enkel Großvater und Großmutter

ga kala, ga kale, so nennen Großeltern Enkel und Enkelin

ga vila, ga vile, mein Kind (Knabe, bzw. Mädchen)

gi vila, dein Kind; *vuila*, sein Kind

ga uvo, so nennt der Mann seine Schwiegermutter

ga tabat, so nennt er seinen Schwiegervater

ga bani, so nennt die Frau die Mutter ihres Mannes.

Bereits PARKINSON sprach die Vermutung aus, daß es sich bei der Taulil-Sprache um eine Mischsprache handeln müsse, die in mancher Hinsicht Verwandtschaft mit dem melanesischen Qunantuna, andererseits aber auch Anklänge an das Baining-Idiom aufweise²⁹. Ich möchte meine Ansicht darüber folgendermaßen formulieren : Im Wörterschatz der Taulil lassen sich allerlei melanesische Wurzelbedeutungen finden, während die Syntax sich merklich an die der papuanischen Baining-Sprache anlehnt. Man vergleiche :

Taulil

loko, der Mann
vakue, die Frau
mala, das Kleid, Schurz aus Rindenbast
derma, schmutzig
leik, groß
mereka, gut
kalaka, Haus

Qunantuna

loko, Hahn, Eber, männl. Tier
varina, die Frau
mal, Kleid, Bast
dur, schmutzig
lak, laklak, hochbeinig
mari, schön, *mera ik*, Liebling
kalakala, Eigentum

²⁹ PARKINSON, wie Anm. 1, S. 174.

Taulil
moli, wieder
kori, nicht
timerek, lieben
tettel, spazieren gehen
tuk, beschenken
tak, nennen
toti, sehen
tinak, bitten
tavag, singen
tula, Vogel
vaqame, Mond
tipura, Wald
kula, kaufen
ra, ziehen
tag, stopfen

Qunantuna
mule, mulai, wieder
vakir, nicht
mari, lieben
tettel, hin und her gehen
tuk, tuke, hinreichen
tak, taktak, aufnehmen, Gesang
toto, hinzeigen, zählen
unak, auffordern
vataq, sagen, Tote besingen.
tulu, Vögel fangen
vaqam, Mond
tibur, Busch
kul, kaufen
ra, re, entfernen
ag, stopfen.

Andererseits zeigen sich grammatikalische Übereinstimmungen und Unterschiede in dieser Zusammenstellung:

Taulil	Baining	Qunantuna
<i>ga tia</i> , mein Vater <i>tia gag</i>	<i>qu mamak</i>	<i>tama-qu</i>
<i>ga kalvon</i> , mein Gesicht	<i>qu sachogas</i>	<i>mata-qu</i>
<i>ga ronag</i> , mein Bauch	<i>qu sarimgi</i>	<i>bala-qu</i>
<i>naga mukom</i> , zwei Bäume	<i>gemug iom</i>	<i>ura davai</i>
<i>nag</i> , Bäume	<i>gamug</i> (reiner Wortstamm)	<i>umana davai</i>
<i>lagma gag</i> , ich will, wünsche	<i>nania go</i>	<i>iau maige</i>
<i>ga toti a</i> , ich sehe ihn	<i>ga lu cha</i>	<i>iau qire</i>
<i>loka va kalaka</i> , Mann sein Haus	<i>ma gomeska a vatka</i>	—
<i>kalaka ito loka</i> , Haus des Mannes	—	<i>pal kai ra tutana</i>
<i>loka leika</i> , der Mann (ist) groß	<i>ma gomeska ma morka</i>	<i>a tutana i gala</i>
<i>leika loka</i> , großer Mann	—	<i>a gala na tutana</i>
<i>lok bon</i> , kleiner Mann, Knabe	<i>ma gomes ini</i> (Kinder)	<i>tutana ik.</i>

Jedenfalls zeigt die Tatsache, daß der Possessivgenetiv entweder vor- gesetzt werden kann, wie in der Baining-Sprache, oder auch nachgesetzt wie in der Qunantuna-Sprache, daß das Taulil-Idiom eine Zwischenstellung ein- nimmt. Dasselbe gilt vom Pronomen. Fehlen des Trial weist wieder auf Baining, desgleichen die Pluralbildung durch den bloßen Wortstamm.

Es soll natürlich hier noch kein endgültiges Werturteil abgegeben werden. Dafür reicht der kurze Abriß nicht aus. Immerhin zeigt er doch schon auf eine Verquickung verschiedener Kultur- und Sprachelemente in der Taulil-Sprache hin.



Abb. 1.

Abb. 1. Ein älteres Taulil-Ehepaar vor seinem Wohnhaus. Abb. 2. Der alte Taulil-Mann To LUAK († 1927), über den das Büchlein von WEBER-To IROTO (wie Anmkg. 1) berichtet. (Photos : Catholic Mission, Rabaul.)



Abb. 2.

Djamar, the Creator.

A Myth of the Bād (West Kimberley, Australia).

By ERNEST AILRED WORMS, S. A. C., Broome, W. A., Australia.

Contents :

Introduction.

1. The Myth of *Djamar*.
 - a) Original Text with Interlinear Translation. Linguistic and Ethnological Commentary on the Text.
 - b) Free Translation.
2. Complementary Additions to *Djamar's* Myth.
 - a) *Djamar's* Life and Songs.
 - b) *Djamar's* Relation to Auxiliary Heroes.
3. The Ritual Making of *Djamar's galaguru (Tjuringa)* and the Instruction of the Initiates.
4. The *galaguru (Tjuringa)* of *Djamar*.
 - a) Description and Explanation of these *Tjuringa*.
 - b) Nature of the *Tjuringa*.
5. The Aesthetic Merits of the Representations of *Djamar* on *Tjuringa* 6 and 7.

Introduction.

Three miles southwest of Cape Levêque¹, a creek winds its way from the wide beaches of the Indian Ocean through rocks, sandhills and mangroves into the lonely bushland of the most northern part of Dampier Land. Its name is Ngamagun² or Urgu³. The conical hills on both sides are covered with old middens containing an abundance of empty shells (*Arca granosa*) and stone-flakes⁴. These and the plentiful soaks of fresh water nearby,

¹ Long. 122° 55' E. ; Lat. 16° 23' 35" S.

² Verbally "At the Water", from *naba*, Bun., D., G., M., W. (West Aust.), Badj., Malj., Mur. (East Aust.), *nabun*, Bun., *nawa*, Bem., "water, rain." *nama* is obsolete in B., but appears with a certain change in *nuba-lj*, "swampy", *nubi-linj*, "cuttle-fish". -*gun*, locative suffix, "at, in".

³ Verbally "Water", from *wurgula*, M., "water". Cf. *wula*, DD., NN., Y., *wala*, Victoria (SMYTH), *unur*, B., *ungur*, Ung., "water"; *inu*, G., M., Nig., NN., "waterhole". We observe the following line of derivations : *wurgula* = *wurga*, *wulgu*, *wula* = *urgu*, *ulgu* = *inu*, *unur*, *ungur*. Cf. Uluru, Pitj., waterhole of the Rainbow-Serpent on top of Ayers Rock (Central Aust., Long. 131° E. ; Lat. 25° 20' S.) according to C. P. MOUNTFORD, Brown Man and Red Sand, Melbourne 1948, 80.

⁴ We seem to have discovered here a Mesolithic or even perhaps a paleolithic uniface blade industry, similar to the flake industry of Central and South Australia, producing mostly oblong or kidney shaped artifacts besides a few "slugs" and uniface

indicate clearly that this place has been the camping-ground of Australian aborigines for many generations. Even today dances and initiation-ceremonies are regularly performed in this locality. It is still the mythological centre both of the Bād at the head of the peninsula, and of the Djaoi, their eastern neighbours on the islands of King Sound.

From here two mythical bird-women are said to have set out for Carnot Bay (Nodogon) to steal glowing coals from *Lūm*, the bringer of the first fire⁵. Also *Urgudinj*⁶ and *Djaber*⁷, the dangerous Rainbow-Snake couple, dwell in this tidal creek. But more particularly, it is *Djamar*, the Creator, the great Supreme Being and the powerful protector of the Bād who, according to the belief of the natives, made this forlorn site so famous, and its traditional approach a matter of awe and respect.

The natives can still recognize *Djamar*'s first *galaguru* (*tjuringa*)⁸ under the foam of the breakers in the entrance to this inlet, where he left it on the "pirri". — The final judgement depends on the findings of Dr. LEONHARD ADAM, the lecturer of Anthropology at the Melbourne University.

⁵ Vide E. A. WORMS, *Feuer und Feuerzeuge in Sage und Brauch der Nordwest-Australier* (Anthropos, Vol. XLV, Fribourg, Switzerland, 1950, 148).

⁶ Verbally "The Pertaining to the Water". This Rainbow being is well known among the Kimberley natives, and its names go back to the same root as for "water": *Wulgudanj*, DD., Nig., Nimb., NN., Y., *Ulgudanj*, *Urgudinj*, *inurugu*, M., Nig., *Yanurug*, NN. (female consort), *Yunurugu* (cf. *unur*), D., *Ungur*, Bem., Ung., Rainbow-Serpent, One-eye Snake; *Inudina*, G., lake in the Garadjari country (Injudinah, map of Dept. of Lands and Surveys, Perth. W. A.). Cf. Footnote 3. *-danj*, *-dinj*, *-dina*, "belonging to".

⁷ MALNGAN remarked: "One must not touch *Djaber*, otherwise she follows and kills him. If man does not touch her, she is alright." Linguistically and ethnologically *Djaber* seems to be identical with *Djabuga*, a mythical woman of the G., who met the hero pair *Gagamara* and *Gonbaren* (Vide the author's *Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nordwestaustralischer Stämme in fünfzig Legenden*, *Annali Lateranensi*, Vol. IV, Città del Vaticano, 1940, 216, and *Aboriginal Place Names in Kimberley, Oceania*, Vol. XIV, Sydney 1944, 292-293), as well as with *Yanurug* (= *Djabur-ug*), NN., the female consort of the Rainbow Serpent *Walou*, NN. or *Bulanj*, G. The latter occupies the lower part of the rainbow while the male rests above her, face upwards. (Vide *Religiöse Vorstellungen*, I. c., 246). The bisexual Rainbow being has probably been imported from an older culture-centre perhaps in South Australia from whence it spread to Central and Northwest Australia. FR. RATZEL, *History of Mankind*, London 1896, Vol. I, 384, already mentions this dual being: "The rainbow in which the Adelaide tribes distinguish the outer and inner bows as male and female, rises from the clouds as smoke." C. STREHLOW, *Aranda- und Loritja-Stämme*, Frankfurt-Main 1907, 13, tells us (translated by the author): "Two bad beings, a male and a female, travel back to back in every storm." The female being looks against and the male with the storm. I found other linguistic-mythological parallels between the northwest and the south of Australia, f. inst., *nilbilbil*, *Nepile* (Footnote 77) and *būgari*, *pekere* (Footnote 9).

⁸ *Tjuringa* or *tjurunga* has become the ethnological standard word for the sacred slab. (SPENCER and GILLEN, 1899, *churinga*; T. G. H. STREHLOW, 1933, *tjuruna*.) It originates perhaps from the Aranda of the Macdonnell Ranges of Central Australia, and is unknown among our West Kimberley natives. Their word for "*tjuringa*" is among others *galaguru* or *galiguru*, verbally "The Wood"; cf. *gali*, D., G., W., boomerang, *gali-b*, DD., NN., fire-saw, "*gala-mba*, Bem., Gidja, "wooden spear". *-guru*, noun-forming suffix, G., M., Nig., "belonging to, out of". The verbal translation of the word *tjuru-na*, *tjuri-naga* is perhaps "To the mythical time belonging"; vide Footnote 52.

black reefs in the *būgari*-time⁹. Devoutly the young initiates are led to the stony bed of this creek and shown the round pot-holes where *Djamar* had planted his *galaguru*. They are brought to an oval cavity of sandstone into which he poured the blood from his arm. Earnestly the old men impress on the youths the terrible force of the original *tjuringa*, by pointing out the baldness of the surrounding hills and the damaged bark of trees struck by *Djamar* when he whirled the bullroarer. It smashed the rocks of the fore-shore that are now used by the people, with gratitude to *Djamar*, for the chipping of stone-implements. *Djamar* has risen to the sky together with his *tjuringa*. But despite this mythical departure, he still remains in Ngamagun Creek, and in all places where his engraved *galagurn* are preserved. These are carefully hidden by the natives in hollow trees near the silent water-pools of their tribal country.

This story as well as the following information, was revealed to me by a small group of Bād men during the months of June to October, 1949, but only after a good many years of patient contact. Their names are MALNGAN, BALGALAI, DAMINGUR and WAMBALAG. MALNGAN, as the official keeper of the myth, narrated the story in his language, while the other three freely added explanatory details and lively confirmation of his statements, or hastened the faltering flow of his narrative by instructive interjections which I quickly noted down. The same men brought me to *Djamar*'s secret stone-monuments, after making our way through bush and mangrove thickets, and over estuarine salt plains. MALNGAN was again the acknowledged leader because "he belongs to one line with *Djamar*", and is regarded as a direct descendant of *Djamar*. This privilege was not claimed by his friends. But I was unable to find the reason for this mythical relationship.

Later on I will set down the myth of *Djamar*, which comprises his arrival in the country of the Bād, his most important actions (the bringing of the *galaguru*, the introduction of the blood-ceremony), and his problematic return to the sky. Then I will add the valuable complementary notes offered by the same informants: songs of *Djamar*, his relation to the lesser heroes, and especially the imitation and actual representation of him by the ritual making of bullroarers. These reports are adapted to the simple style used by my men.

At the conclusion of this article I will offer a description of some *galaguru* (*tjuringa*) which are onto- and teleologically connected with *Djamar*.

The Names of Australian Tribes. — The following are the abbreviations of tribal names used in this article. Those in parenthesis were not visited by me but by authors mentioned.

⁹ *būgari*, G., M., Nig., Y., *būgar*, Nimb., NN., *būar*, B., the mythological age, from *ma-būgaren*, DD., Nig., Nimb., NN., Y., *ma-waren* (*ma-baren*), B., "to dream". I found the same word *bugaru*, "long time ago", among the Maljangaba, north-west of Broken Hill, on the border of New South Wales and South Australia, and among the pygmoid tribe of the Djirbal, near Cape York, *buxin*, "to sleep". W. RIDLEY, Kamilaroi and other Australian Languages, Sydney 1875, found among the Turubul near Brisbane, Queensland, *bugan*, "to sleep". N. B. TINDALE, Native Songs of South-East Australia, Trans. Roy. Soc. S. A., Vol. LXI, Adelaide 1937, 107 discovered among the Tangane the same word, namely *pekere*, "dream-time".

1. Western Australia.

a) West Kimberley.

B.	Bād	Nig.	Njigina
DD.	Djaber Djaber	Nimb.	Nimanboro
Djai	Djai	NN.	Njol Njol
G.	Garadjari	Y.	Yaoro
M.	Mangala		

b) North Kimberley.

Bem.	Bemba	(Worora J. R. B. LOVE)
------	-------	------------------------

c) East Kimberley.

Bun.	Bunaba	Gog.	Gogada
D.	Djaro	W.	Walmadjeri
Gidja	Gidja		

2. New South Wales.

Badj.	Badjiri	Mur.	Murawari
Kam.	Kamilaroi	Yual.	Yualai

3. Central Australia.

(Aranda C. STREHLOW, T. G. H. STREHLOW)
(Pitjandjara C. P. MOUNTFORD).

4. South Australia.

(Jarilde N. B. TINDALE)	(Tangane N. B. TINDALE)
Malj.	Maljangaba

5. Northeast Australia (North Queensland).

Djirbal	} pygmoid tribes	Munggano, west coast of C. York.
Idin		
Mamu		

1. The Myth of *Djamar*.

a) Original Text with Interlinear Translation.

Linguistic and Ethnological Commentary on the Text.

*ine-man*¹⁰ *alan-ar inan-g-an*¹¹ *bibur*¹² *in-djan-on*¹³ *djur in-*
He-went south-to. He-carried-away sound he-said-continually. Down he-

¹⁰ 3rd. person singular, distant past, from *ma-man*, v. t., "to put, to go".

¹¹ Dist. past, from *ma-gan-an*, v. t., "to carry away".

¹² The roaring noise of the *galaguru* (bullroarer) caused by its being whirled around on a string of human hair. The sound is considered to be the voice of *Djamar* who is incorporated in the board.

¹³ Very dist. past, from *ma-en*, v. t., "to say", auxiliary verb of many meanings. *-on*, verbal suffix of the continuative, "as it was sounding".

nana¹⁴ gulara bidin¹⁵ djao djao¹⁶ dabor¹⁷ in-ganj¹⁸ Ngamagun bogana¹⁹
 pierced west sea cool cool. Up he-rose Ngamagun. Bush
 in-djana²⁰ in-ar-na²¹ badag²² djal in-nana in-djan bāra-n²³ nime²⁴ in-
 he-said. He-cut tree splitting he-cut. He-said heat. Hole he-
 ar-na bururu ine-lang²⁵ ganana djagoda in-djana bāle-nan²⁶ ine-
 bored string of hair. He-tried whirling. Returning he-said shade-to. He-
 land-an²⁷ garin-gun²⁸ ine-man djur ine-man bidin djao djao dab dab ine-man
 sat down camp-in. He-went down he-went sea cool cool. Upright he-put
 nara²⁹ marg³⁰ ine-man Djarinjin³¹ in-djan ine-land-an gulb-un³² inen-gan³³
 line shields he-put. Djarinjin he-said. He-sat down rock-upon. He-pushed
 nimal³⁴ in-nj-an³⁵ āle³⁶ inem-bal³⁷ nimal elod-nem³⁸ djarm djarm³⁹ in-
 his hand, he-got fish. It-cut his arm the fish. Licking he-

¹⁴ Dist. past, from *m-ānan*, v. t., "to pierce, to cut, to spear", auxiliary verb.

¹⁵ *bidin* = *bidien* = *bibidjen*, "hole, depth, spring, sea".

¹⁶ Cf. *djawa*, NN.; "cool"; *djarwa*, Nig., "sea".

¹⁷ Usually *dab*.

¹⁸ Past tense, from *ma-anjen*, v. i., "to climb, to rise out of".

¹⁹ Related with *baga*, *bagali*, M., Gog., *boyo* Mamu. The usual Bād word for "bush" is *bindan*; but cf. *bāl*, B., "paper-bark tree, shade of a tree".

²⁰ Dist. past, from *ma-en*, v. t., "to say".

²¹ Dist. past, from *m-ānan*, "to pierce" etc.

²² "Silver-blood tree" (*Eucalyptus*): *bilāl*, B., *bilawil*, DD., *bilawal*, Y.

²³ For *bāra-ni*, agentive, from *bāra*, G., M., Nig., Y., "sun, heat". Usual Bād word: *māl*, from *ma-maran*, "to burn". Many variations of *bāra* can be observed in Australian languages on account of the usual consonantal changes: *bara(bala)* = *mara(mala)* = *wara(wala)*. Vide E. A. WORMS. *Feuer und Feuerzeuge* as in Footnote 5.

²⁴ Other meaning: gap where the upper front-tooth is wanting. *nim nim*, *niman*, B., "boy, girl" after the customary extraction of the upper incisor.

²⁵ Past tense, from *ma-langan*, DD., "to know, to learn". Correct Bād would be *ine-lag*, from *ma-lagan*, v. t., "to know, to try".

²⁶ "Shade, camp". Cf. *Bala-nan*, G., M., Y., "spirit of the dead, appearing as roaming skeleton".

²⁷ Dist. past, from *ma-landan*, v. i., "to sit down".

²⁸ "Sand, dune, camp on sandhill". -*gun*, locative suffix, "on, at, in".

²⁹ "Line, road, direction"; here "in one straight line". My informants showed me a line of natural pot-holes of one foot in diameter in the sandstone of Ngamagun Creek. *Djamar* has dug them and erected his new *galaguru* in them, one behind the other. I observed a similar display of *tjuringa* (*minburu*) during the *goranara*-celebration of the Njol Njol. The Yaoro too have their *tjuringa* half buried upright in the ground during conjurations. Vide the author's *Goranara-Feier*, *Annali Laterensi*, Vol. VI, 1942, 223-228.

³⁰ Some *tjuringa* have the form of a shield.

³¹ Name of the shore near Lombadina, 6 miles S. W. of Ngamagun.

³² *gulb*, shortened form of *gumbara*, DD., Nig., NN., Y., "stone".

³³ Dist. past, from *m-andjan*, B., v. t., "to carry".

³⁴ *namal*, "my hand (arm)"; *njimal*, "your hand"; *nimal*, "his hand"; *amal*, "our hand" (dual); *armal*, "our hand"; *gormal*, "your hand"; *ermal*, "their hand".

³⁵ Dist. past, from *ma-njan*, "to get".

³⁶ *āle*, B., *wāle*, Nig., Y., "animal food, fish, taste of food".

³⁷ Past tense, from *m-glen*, v. t., "to cut".

³⁸ "Black rock-fish", carrying 'stings on the caudal. -*nem*, agentive suffix.

³⁹ Cf. *djormbal ma-wan*, B., *ma-djarman*, Y., "to soak".

djan gōn ālē gare-guna djab in-djan ine-man gulb-un ⁴⁰ *djīna elgar*
 said: "Good taste". Sea-towards on top he-said. He-put rock-in his blood
ginjing amba Djamari-nem ginning elgar warb ālē djīna ⁴¹ *inen-*
 that man Djamar. That blood ritual blood-potion food his he-
gedan ⁴² *djūdinj būru-gun in-djalg-an* ⁴³ *inem-bur-an* ⁴⁴ *gara djobor*
 ate for ever. Ground-towards he-fell. It-buried sea. Splashing
in-djan ālē ine-lemang-an ⁴⁵ *binba molo in-djalan* ⁴⁶ *ine-nana biban*
 it-said fish, he-heard mud black-fish, he-saw, he-speared rockfish
ambun in-ar-na aranaī nundu ine-man rām djamal inen-djal-an ⁴⁷ *Nga-*
 together. He-pressed bone blunt, he-made mark. Walking he-walked Nga-
magun lalbar ⁴⁸ *in-nj-ana galaguru inax-g-an djir djir in-djana Burumar-*
 magun. Singing he-got *tjuringa*. He-walked-away up. He-said Burumar-
un ⁴⁹ *garin djul in-ar-an midi midi Burumar-un ine-man bibur in-djan*
 to hill. Bending he-pierced kneeling Burumar-at. He-went sound he-said.
djun inax-g-an bururu djēn ⁵⁰ *dumbar in-nj-an gānde wadingar* ⁵¹ *in-nj-*
 Breaking it-flew-away string its. Flying up it-got high secret wood. It-
an gurwal-gun wadingar djūdinj ⁵² *Bangara-njara* ⁵³.
 got sky-to secret wood for ever Bangara-with.

⁴⁰ A natural dislocation somewhat in the shape of a trough can be seen in the sandstone of the creek. *Djamar* is said to have carved it with an *aranai*, "kangaroo-bone". MALNGAN remarked: "That blood is not any blood, but comes from his heart. He eats it and lives by it."

⁴¹ *djīna* = *djin-djer*.

⁴² Dist. past, from *ma-gēden*, DD., Nimb. Correct Bād form: *in-nalen-a*, from *m-ālen*, B., v. t., "to eat".

⁴³ Dist. past, from *m-ālgon*, v. i., "to fall".

⁴⁴ Dist. past, from *m-gran*, "to bury, to cover by tide".

⁴⁵ Dist. past, from *ma-lemangan*, v. t., "to hear".

⁴⁶ Dist. past, from *m-ālen*, v. t., "to see".

⁴⁷ Dist. past, from *m-ālen*, v. t., "to walk". The grammatical difference of the roots of these externally similar infinitives (42, 46, 47) appears in the 3rd. pers. sing. of the present tense: *i-len*, "he eats"; *in-djal*, "he sees"; *in-gal*, "he walks".

⁴⁸ *lalbar*, DD., NN., *baibai*, B., "high voice, soprano".

⁴⁹ A sandhill near the entrance of Ngamagun Creek.

⁵⁰ "It flew away when its hair-string broke."

⁵¹ *wadingar* is here the general term for secret implements to which the *galaguru* (*tjuringa*, Seelenholz) belongs as one of the most important. *wadingar* or *wadangara*, DD., G., Gog., M., Nig., NN., W., Y. is a cigar shaped piece of wood. One which I received from the Gogada in the Great Sandy Desert measured 27,8 cm in length and 6,2 cm in breadth. It was marked with concentric circles and is used for magic killing by pushing it in imagination into the stomach of the absent victim. I found several *wadangara* used at the occasion of the big *goranara*-ceremony (l. c. as in Footnote 29) on both sides of the gras-figure of *Djanba*, the culture-hero of the inland tribes, and of his large phallus. Dr. H. PETRI, Nachrichten der zweiten Frobenius-Expedition in Nordwest-Australien, Paideuma, Vol. I, Frankfurt-Main 1938, 75-99, sees "ein zentral-australisches Kulturelement" in these magical instruments. J. R. B. LOVE, Mythology of the Worora-Tribe, Rep. Meeting Austr. NZ. Ass. Adv. Science, 1935, 223, writes *wodungara*. *wadangara* is connected with *wadia*, D., "pointing stick", *wadi*, Bem., *tjuringa*, *wadur*, Yual., *walu*, Mur., *wadoga*, *walagadi*, G., Y., "wood, bushes, windscreen, stick".

⁵² *djūding* = *djuru-dinj*: The words or roots *djugur* (*nugar*), *djugu*, *djur* (*nuri*),

b) Free Translation.

Djamar walked from Bulgin southward continually whirling the bull-roarer. He turned to the west and dived into the sea. He reached the coast again near Ngamagun Creek.

He entered the bush and cut a silver-blood tree which he split into short boards. He straightened them by holding them over a fire and bored holes into them for the hair-strings. Then he tried them by whirling them around.

After that he returned to the shore and rested in a camp. On his way towards the beach he pushed the boards into the stony bed of the Ngamagun Creek in such a way that they formed a straight line.

He continued his walk until he reached Djarinjin, where he sat down on a rock. When he felt with his hand under the rock he caught a rock-fish which cut his arm with its caudal-stings. He licked the blood and discovered that it had a good taste.

Again he went back to Ngamagun Creek and here *Djamar* let the blood from his arm run into a trough of stone. This blood will always be his food or *warb*, in the form of a ritual potion, just as we men still take it today. Then he lay down for a rest.

When the tide came in he heard a fish splashing in the shallow water. He speared this fish and put it with the rock-fish on the same spear. But he first marked both fish with the blunt end of the awl made out of a kangaroo-bone.

djū, "always, a long time ago", can be followed in their composites through Northwest, Central, South, East and Northeast Australia, where they are used for the ancestral or dream (Vide Footnote 9) time and its ancestral beings:

Djugur-dji, W., "The Pertaining to the Dream Time", "Creator".

tjukuri-ta, Pitj. (MOUNTFORT, *l. c.*, 111), "Creation Time".

tjukur-pa, Pitj. (R. M. TRUDINGER, *Oceania*, Sydney, XIII), "mythical dream time".

nugar Cape York (R. L. SHARP, *Oceania*, IX), "dream time".

djugu-d = *djugu-danj*, W., "always".

tjuku, Ooldea (R. M. BERNDT, *Oceania*, XII ss.), "dream time".

djudja-ba, Djirb. (*tjutja-pa*, C. Y., Sharp), "dream time".

ndeitjun-dal, Tangane (N. B. TINDALE, *l. c.* as in Footnote 9, p. 115), "always".

djūr, G., "mythical time".

djuru, *djurun*, Idin, "a long time ago, ancestral time".

tjuru-na, Ar., "bullroarer, secret implement"; verbally perhaps "to the mythical time belonging".

djaren, G., Y., "always".

Djoaru, Bem., "Spirit of the dead, pictured as skeleton".

Djurer-eni, M., W., "To the ancestral Time belonging", Law of Djugurdji.

nuri-bu, Kamil., "long time ago".

djū-dinj = *djuru-dinj*, B., DD., Nimb., NN., "for ever, always".

⁵³ *bang-ara-njara*, verbally "flesh-without-with", "With the Fleshless", the realm of the dead, situated in the black spot of the milky way, near the Southern Cross. A Bād man remarked to me: "When women or young boys touch a *galaguru*, their bodies will swell up like the people who are with ghost *Bangara*"; perhaps a warning of imminent death and subsequent decomposition.

Then he walked back singing on the way to Ngamagun. He took the newly carved *galaguru* and climbed on top of the sandhill of Burumar. He knelt down and whirled the bullroarer. The hair-string broke however and the secret wood flew up to the sky. There it will remain in the realm of the dead for ever, not far away from the Southern Cross.

2. Complementary Additions to *Djamar's* Myth.

a) *Djamar's* Life and Songs.

Djamar first appeared at Bulgin, rising out of the sea. There he rested for three days leaning against a paper-bark tree. Today we Bād people sing the same song that *Djamar* sang then :

<i>ganbor</i> ⁵⁴	<i>manden-djē</i> ⁵⁵	(Against) a tree (I) lean myself,
<i>laba na-man-ā</i> ⁵⁶		Long time (I) put.
		Leaning on a tree
		Rest I took three days.

He cut a *galaguru* out of the wood of a *bilāl*-tree. It was so strong that it felled all trees around Bulgin. That is why the hills there are now treeless. It broke the rocks of Goldjeman so that the people can make stone-knives out of them. Its roaring and his singing drove away all the people who were living in this district. They ran away when they saw him. The only people belonging to him are the Bād. They are all good people and still live in these parts.

Singing he walked south of Ngamagun Creek :

<i>burgal-a</i> ⁵⁷	<i>galin</i> ⁵⁸	Straight (I) walk,
<i>lalin ba lalin</i> ⁵⁹		Hot and hot.
		Cheerfully I walk
		Never mind the heat.

When *Djamar* cut his arm (sc. by the sting of the rock-fish) he stopped the wound and put *banan* ⁶⁰, a wooden plug, into the opening of the vein. Afterwards he filled *gundu* ⁶¹, the stone trough of Ngamagun, with his blood and "ate" it. He sang as we do now :

⁵⁴ *ganbor*, B., G., Nimb., NN., Y., "paper-bark tree".

⁵⁵ *na-manden-dj*, 1st. pers. sing., present tense, from *ma-manden-djen*, v. refl., "to cover each other, to support, to lean against"; cf. *manden*, DD., G., "neck-support, pillow (by adaptation)".

⁵⁶ *na-ne-man*, 1st. pers. sing., pres. tense, from *ma-man*, v. t., "to put".

⁵⁷ *burgalgal*, "straight".

⁵⁸ *nan-galin*, "I walk", from *m-alen*, v. t., "to walk".

⁵⁹ "Hot, dry season from October to December"; cf. *lal-b*, "native oven"; *ma-ral-gan*, "to dry in the sun".

⁶⁰ A wooden plug used as stopper for the artificial opening of the Basilica vein in the upper-arm of the initiated men after the ritual letting blood.

⁶¹ Esoteric word. *gundu*, Nig., Y., "on the shoulder"; *gundil-djag*, Nig., "muscle of the upper-arm". Here: "a thing carried under the arm = trough". Cf. Footnote 40.

<i>bidin djao</i> ⁶²	Sea cool
<i>Djamara nalja</i> ⁶³	Djamar's stick
<i>banana galud-a</i>	Plug old man
<i>warb-a djil djil innja</i> ⁶⁴	Blood dropping it got
<i>gundu lul banda</i> ⁶⁵	Trough into (he) saw.

Near to the sea

Djamar's *tjuringa*.

Old man plugs his wound.

He can see his life-blood

Drop into the trough.

He left the strong *galaguru* of *bilāl*-wood on a black reef out in the sea. You can still see it when the tide is out. When he swung the *galaguru* its hair-string broke and it flew up to the sky and there it came to rest in the black spot near the Southern Cross. Djamar sang:

wirgil-a ⁶⁶ *djal-ai dar-ai* ⁶⁷ Hair-string breaking. Noise.

anail djurai ⁶⁸ Wind, wind.

Roaring a whirlwind arose,

Broken the string.

He made another *galaguru*, but this time from the wood of the *gādg*-tree ⁶⁹. He told the people not to use the *bilāl*-wood any more as it was too strong ⁷⁰. Now all men use *gādg* for making a *galaguru*.

Then he sent it south to Migigi ⁷¹ in the country of the Garadjari. He did not go there himself but entrusted it to a man called *Naljab*.

When Djamar had returned to Bulgin he walked with *Mareḷ*, another strong man, to Lawandjmargin (Disaster Bay) ⁷². But this time he did not carry with him the *galaguru* but the *minburu* ⁷³.

⁶² Verb. "depth-cool" = "sea".

⁶³ Other word for *galaguru* or bullroarer. Vide *Tjuringa* 4.

⁶⁴ *in-nj-a*, 3rd. pers. sing., past tense, from *ma-njan*, v. t., "to get", auxiliary word.

⁶⁵ *in-ban-da*, "he saw", from *ma-ban*, v. t., Nig., "to see"; cf. *bani*, G., "eye".

⁶⁶ It is surprising to find this word of inland tribes as the Djaro and Walmadjeri among the coastal tribe. The Bād word for "hair" is *burur*.

⁶⁷ *dar*, M., *dalar*, B., "noise of a revolving *tjuringa*". The protracted endings as *-a*, *-ai*, *-ail* are employed for the sake of the rhythm of the dance.

⁶⁸ *anal djura* = *wanal djaran*, Y., verb. "wind-wind", whirlwind. The whirling clouds of dust and smoke are the hiding-place of Djamar in which he quickly moves through the country. It is represented on his *tjuringa* by concentric circles or spirals. See *Tjuringa* 3, 4, 5.

⁶⁹ *gādg* is a blood-wood tree with a yellow trunk, *bilāl* a blood-wood with a white trunk showing black bark on the lower section.

⁷⁰ Djamar's *nabara* (*Tjuringa* 3) given to me by DAMINGUR had both the pointed ends wrapped up in soft bark. "That stops Djamar walking. Otherwise this *nabara* may be too powerful."

⁷¹ The centre of many myths of the Garadjari that are grouped mainly around the heroes *Gagamara* and *Gonbaren*. Vide the author's *Aboriginal Places Names*, l. c. as in Footnote 7, pp. 296-297.

⁷² Lawandjmargin or Landjemargan, verb. "Among the Paper-bark Trees", 33 miles E. S. E. of Bulgin on the western coast of King Sound.

⁷³ The *minburu* has the same importance in the sphere of the *Djanba*-cult as the

Djamar never married. He has no father. But his mother is *Gambad*. When he walks quickly in the whirlwind a big grey dingo is with him. Sometimes you can see the big tracks of this animal. *gruwi* is his secret name. The women do not know him and call him by the name commonly given to other dogs "*yila*".

He is now the *galaguru* in the sky. But he watches the people and gives them the native law which we call *Djamarara-mara*. He sees when a man kills another with a spear or boomerang.

b) *Djamar's Relation to Auxiliary Heroes.*

Djamar sent his *galaguru* by *Naljabi*⁷⁴ to the Garadjari at Migigi (La Grange).

He walked with *Marel* to Lawandjmargin. *Marel* remained there and now lives on the mangrove island Djingid, near the mouth of Fraser River in the King Sound. There are many crocodiles there. *Marel* makes the secret songs, but for men only. He watches the young initiated men and teaches them the law of *Djamar*.

Minau made dances such as *gobo gobo*, *wanara*, and *walongor*. When he sings, all men and women dance. He made the smooth black stone axes and now lives in Birinj (Beagle Bay)⁷⁵.

Djamar orders *Marel* and *Minau*. He is their boss.

Djamar told *Ninj* to make fish-traps out of sticks and stones. *Ninj*⁷⁶ built the big stone-rings (fish-traps) in the sea and calls them *maior*. He got his job from *Djamar*.

3. The Ritual Making of *Djamar's galaguru* (*Tjuringa*) and the Instruction of the Initiates.

Immediately before the initiation-rite is performed the old men leave the young men alone on the ceremonial ground. They retire into the forest searching for the *ganbor*-tree under which *Djamar* rested in ancestral times after he had risen out of the sea. They march in Indian file rhythmically

galaguru in that of *Djamar*. The informant attempted to smooth out the problem rising from the existence and overlapping of these two cults, by making *Djamar* the distributor of both implements. He disregards the contrasting practises which are crystallized around each of these two *tjuringa*. The Njol Njol have a bad ghost, called *Minbur*, verb. "The Hidden". Dr. H. KLAATSCH (see A. P. ELKIN, Oceania, 1933, 448) calls him "The bad Duckman".

⁷⁴ Verbally "The Bearer of the *nalja*". *nalja* is a *tjuringa*. Vide *Tjuringa* 4.

⁷⁵ A Njol Njol man told me: "*Minau* sends the ghost *Djalor* whose upper-arms and temples are covered with maggots, *bin*. When *Djalor* discovers trespassers of the law he shows *Minau* a maggot and punishes them in the name of *Minau*." *Minau* and *Minbur* seems to be the same word.

⁷⁶ C. P. MOUNTFORD, *l. c.* as in Footnote 3, pp. 62 ss., found among the Pitjandajara (Pitjandjara) *Ninya*, the mythical Ice-men. Cf. *Nanja*, "ghosts", SPENCER and GILLEN, Native Tribes, 1899, 652, an *ninji ninji*, M., W., a dance.

moving their legs. A witch-doctor called *nibilbil*⁷⁷, walks ahead and another *nibilbil* at the end of the file. The leader has the task to discover the tree. While they are proceeding they sing to *Djamar*:

<i>milgana</i> ⁷⁸ <i>gana</i>	Will you carry
<i>wian wian guru</i> ⁷⁹	Again again?
Are you now ready	
Heavy trunks to carry?	

When the right tree has been found they encircle it singing and cut the trunk with stone axes at each turn⁸⁰. As soon as the tree begins to move all men lift their hands towards it so that cannot fall. They embrace the tree and lay it gently on the ground. Then the trunk is cut into blocks about three feet long. Each men carries a piece on his shoulders again forming an Indian file, but this time in such a way that the *nibilbil* who before walked in front now takes the last place.

Having returned to the secret place of the men they sit down in the form of an oval. Each block is split into boards which have the length of the *galaguru*. A hole is bored through it with a sharp stone and a string of human hair is pulled through it. Doing this they repeat the old song of *Djamar*:

<i>bano</i> ⁸¹ <i>galaguru</i>	Lying <i>galaguru</i>
<i>lul djeri djeri</i>	Into sharp sharp
<i>djinibal djimari</i>	Chisel flake.
Through the boards well resting	
Sharp flakes have bored,	
Chisels of sharpened stones.	

After that the men paint a *rirga*⁸² under their sterna, a rectangle of charcoal-dust framed with yellow lines of the sap of the *wilinj*-tree. A man so marked is called *burga*. Now they are ready to give the first instruction of the waiting young men.

⁷⁷ *nibilbil* is cognate with *nibir*, Nig., "able man", *nibalen*, B., DD., NN., "clever", *ma-balen*, DD., Nimb., Y., *m-glen*, B., "to use the art of carving". N. B. TINDALE, The Legend of Waijungari, Rec. S. A. Mus., Adelaide, Vol. V, 1935, 267 mentions the obviously relative word *Nepile*, "the ancestral man of the Jarilde tribe" who lived near Lake Alexandria, at the mouth of the Murray River, Long. 139° 10' E.; Lat. 35° 30' S. "*Nepile* was the elder brother of *Waijungari*, and possessed two wives". We have here a culture value (*Nepile*, *nibilbil*) common to two different places 3200 miles away from each other if we trace the path of migration along the Great Australian Bight and the coast of the Indian Ocean.

⁷⁸ *mi-l-g-an*, 2nd. pers. sing., potentialis, "you-may-carry-away", from *ma-gan-an*, "to carry away".

⁷⁹ *guru*, Nig., interrogative particle which cannot be translated.

⁸⁰ A symbolic indication of the imminent circumcision. A similar hint of it will be given later on when two young initiated (*derai*) singe the bark of a tree all around with a torch. Vide the author's Initiationsfeiern, *Annali Lateranensi*, Vol. II, 1938, 179-180.

⁸¹ *bano*, Nig., Y., "lying on the stomach". I have tried to reproduce the original rhythm of the songs in the free translation as faithfully as possible.

⁸² *rirg*, B., DD., Nimb., NN., *rirga*, Y., *birgi*, W., "charcoal".

Subjects of these instructions ⁸³ are the description of tribal boundaries, of springs, secret places, the communication of the knowledge of the preternatural beings, *tjuringa* and the rules of public behaviour. Another interesting part of this schooling is the revelation of the esoteric names for things of daily use and experience. These names are often obsolete or foreign words, artificial composites showing a strange circumscription and an affectation of mysteriousness emphasizing the superiority of the males over the unenlightened womenfolk.

In one instruction new names for different parts of the highly respected *gādg*-tree are delivered to the novices. *Djamar* has ordered, as we remember, that *tjuringa* must be made out of this tree instead of the too powerful *ganbor*-tree. In enumerating them I add words with perhaps the same stems which will help to clarify the original meanings:

bili bili, "twigs and leaves of the highest part of the *gādg*-tree".

Cf. *bilil*, B., "dry leaves, tea (by adaptation)"; *bilibil*, DD., Nimb., NN., "dry leaves"; *bili-an*, DD., NN., *bili-anu*, G., M., W., "*tjuringa*".

djidi badago, "twigs and leaves near to the highest part of the tree".

Cf. *djidin*, *djidag*, B., "carrying under the arm as f. inst. the *tjuringa*".
Cf. *badago djana*, G., "to dry"; *badag*, B., "wood, stick".

nalja, "branches and leaves of the middle of the tree".

Cf. *njilkna*, Aranda (T. G. H. STREHLOW, Oceania, Vol. XII, 274), "secret ceremonies"; *nōl nōl*, NN., "stick, club, *tjuringa*".

gilgala buri, "branches and leaves near the middle of the tree".

Cf. *galaguru*, *galiguru*, B., G., "*tjuringa*, bullroarer"; *gali*, D., G., W., "boomerang".

Cf. *buri-nja*, "enchanted spear" W.; *buri-dj*, B., "rudder"; *burin*, Kam., "shield".

gadi gadi, "branches and leaves of the lower part of the tree".

Cf. *gadegad*, B., "cuts, notches"; *gadi-yon*, B., "message-stick"; *gada-ba*, Wor. (LOVE), "wooden phallus"; *gad ma-nan*, B., "to cut a stick".

rargu galaguru, "sticks and dry leaves lying under the tree".

Cf. *rar-bono*, M., "to sweep leaves away"; *rar-b*, B., "without offal, clean".

rāmu-djuri, "roots of the tree".

Cf. *rāmu*, G., M., *rām*, B., "engravings, carved"; *rambag*, B., *romgogu*, G., "tuber".

Cf. *djur*, "mythical" (Footnote 52)

The course of instruction lasts from three to four weeks and during this time the pupils are not allowed to leave, otherwise they would be killed "as *Djamar* has done it before".

Soon guests from the east (*Djaoui*) and the south (*Njol Njol*, *Yaoro*, *Garadjari*) arrive. They are received with the song of *Djamar*:

birimbal gual ⁸⁴ *gadin-ā* ⁸⁵ Refreshed (by) berries (they) arrive,
gual gadī (By) berries (they) arrive.

Berries have made them so strong,
Fruit that caused.

⁸³ See the author's *Initiationsfeiern*, l. c., 153, 163, 167.

⁸⁴ *gual*, Nig., Nimb., NN. = *guralgar*, B., "sweet white berries on a small bush".

⁸⁵ Correct form: *iner-gadin*, "they carry", from *ma-gadin*, v. i., Nig., "to enter".

4. The *galaguru* (*Tjuringa*) of Djamar.

Seven *tjuringa* were given to me which are related to great Djamar, the Creator, and his myth. One of them (*Tjuringa* 1) was delivered to me before I knew about the existence of the myth, and the other six a year later, after it had been explained to me. All seven boards are called *galaguru* or *galiguru* by those who are acquainted with the secret myth. But the *tjuringa* 2-7 have additional names, such as *djidi*, *nabara* and *nalja*, which are known only to the old and fully initiated men. Besides these official designations some more common but still secret words exist for inst. *buliwana*, *nolo nolo*, *djaban*, *birmal* etc. used in conversation with and by natives who are not connected with the myth. DAMINGUR stated: "Their names are different according to the different places they pass."

Some of these *tjuringa* (1, 4, 6, 7) possess bore-holes for a hair-string by which they are whirled causing a dull sound (*bibur*) which is considered to be the voice of Djamar. In popular parlance they go under the name of "bullroarer", while the natives call them *buliwana*⁸⁶. But all *tjuringa*, whether they are with or without a bore-hole are handled by the aborigines with equal respect and secrecy, equally thought to be the means of an indwelling power or even carriers of the supreme being itself.

a) Description and Explanation of these *Tjuringa*.

Tjuringa 1.

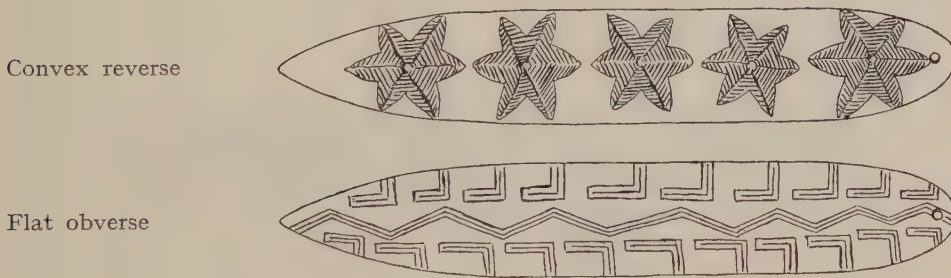


Fig. 1. Djamar's *galaguru* (bullroarer-type) for young initiates. Length 43.9 cm; max. breadth 7.4 cm. Convex reverse: Starfish growing on the rock under which Djamar lives. Flat observe: the zigzag line *djur*, the mythol. Rainbow-Serpent.

The following different explanations were offered by five native during separate interviews. The objective value of these statements naturally varies according to the relation of the informants and that of the interrogator towards the esoteric subject, i. e., according to the ignorance or knowledge of Djamar and his myth which both may possess.

⁸⁶ Perhaps verbally "Water-water", from *buli* (obsolete), "water", *ma-bulan*, DD., Nig., "to rain"; cf. *Bula-nj*, *Buli-nj*, G., Nig., Y., *Pulinu*, Warburton Ranges (TINDALE), *m-bulara*, Aranda (T. G. H. STREHLow, MS.), "Rainbow-Serpent, rainbow". *wuna*, G., "water, wave".

1st explanation by NGONINGBOR, an old Bād man who knew the myth, given to me on 14th September 1948, before I was acquainted with it: "I am an old man. I will die soon. My *nolo nolo* is for you. You keep it. The young men do not care for it. It came to me from the Warmala (i. e. Walmadjeri). Those things on the front are *widamanaran*, 'waterlilies', those on the back are only *rām*, 'marks'".

2nd explanation given on 15th October 1948, by MANGANA a young Yaoro man who was ignorant of the myth: "This stick has a hole, therefore it is a *buliwana* or bullroarer. It is known in Broome. These marks on the front are starfish."

3rd explanation by NGAB an old Bād man who knew the myth, given on 16th April 1949, again before I knew of it: "Its name is *galaguru*. These in the front are *minjaremb* or 'starfish' (Ophiopholis), the long line of the back is *djur*, the 'Rainbow-Serpent', or *aragan*, the 'Eaglehawk'. The small lines are *djeowa*, 'boomerangs'. It came from the Ungarinjen."

4th explanation by BULURU an old Garadjari man who was ignorant of the myth, on 29th May 1949: "The five stars are starfish, the long line of the back is a big creek. The short lines are small creeks. It came from the Njigina and is used for dances in Broome."

5th explanation by DAMINGUR an old Bād man who knew the myth, given on 25th June 1949, after my introduction to it: "It belongs to *Djamar* just as the *djidi* (i. e. *Tjuringa* 2). But *djidi* belongs to old men only. It is known to younger men after their *djunbardji*⁸⁷, circumcision. It is used for the dances of the Njol Njol, Yaoro and Garadjari. The starfish on the front are those that are growing around the rock of Ngamagun under which *Djamar* is hiding. Its name is *galaguru*."

Tjuringa 2.






Colours:  = red ochre ("Indian Red").
 = yellow ("light") ochre.
 = white mother of pearl.

Fig. 2. *Djamar*'s *djidi*⁸⁸ for fully initiates. Length 51,2 cm; max. breadth 5,5 cm. Five lanceted pieces of mother-of-pearl, the rocks under which *Djamar* lives. The yellow dots, the bubbling sea around this rock.

The pieces or *bindje bindje* of pearl-shell (*Avicula margaritifera*) are set in black gum of spinifex grass (*Triodia pungens*). The yellow lines and dots are the dried sap of the *wilinj*-tree. The old board is covered with a thick layer of ochre (*dugal*) and kangaroo-fat. The reverse is convex.

⁸⁷ Verbally "Cutting privates", from *ma-djun*, B., DD., Nig., Y., "to cut". *burdja*, G., Nig., Y., "private parts".

⁸⁸ Verbally "straight (stick)", or "(stick) carrying under the arm", from *djidin*, *djidag*, B., "carrying under the arm"; or from *djidi-nar*, Nimb., NN., Y., "straight"; or *djidu*, G., Nig., Y., "bushes".

Explanation given by DAMINGUR, the old Bād man, who knew the myth, on 26th June 1949, after my acquaintance with it: Having pulled this wonderful and carefully wrapped piece of wood out of a hollow tree he laid it down on a sheet of bark saying: "Its name is *djidi*. It belongs to old men only, but that *galaguru* (i. e. *Tjuringa* 1) belongs to young men. It belongs to *Djamar* who made all things, who came out of the sea at Ngamagun coming from Iwan, Sunday Island. He is living in the salt-water under a rock. Where the sea is bubbling there *Djamar* lives. The shells are this rock, the yellow dots the bubbling sea-water. We cannot carry that rock to this place here. Therefore we made this *djidi* and *Djamar* is here. It is very old."

Tjuringa 3.

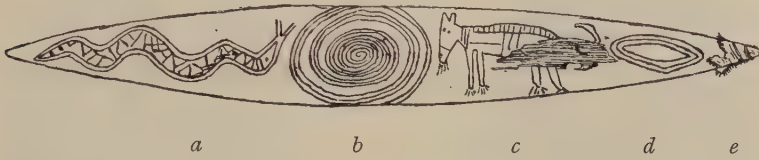


Fig. 3. *Djamar's nabara* for fully initiated. Length 40,7 cm; max. breadth 5,3 cm. (a) The male One-eyed Serpent (head towards the spiral). (b) The whirlwind in which *Djamar* lives. (c) *Djamar's* dingo. (d) *Djamar's* blood-trough. (e) Sheaths of the point.

This sharply pointed *tjuringa* is thickly ochred. Its front shows marks of the destructive work of termites. The reverse is keeled.

Explanation by the old Bād men DAMINGUR and BALGALAI, given on 26th July 1949, after my introduction to it: "This *nabara*⁸⁹ is only for old people, not for women. That (a) is the cheeky *Urgudinj* from Ngamagun. That (b) is *adjibingor*, the whirlwind. *Djamar* walks quickly and is in the whirlwind (see Footnote 68). That (c) is the very big dingo of *Djamar*. We call him *gruwi* (= *guriwi*, *gurida*), but the women *yila*. He lives at Ngamagun. Sometimes you can see his big tracks. That (d) is *gundu*, the trough in which *Djamar* stood when his *warb* (ceremonial blood) ran into it from his arm. Women call 'trough' *bindjen*."

When I asked them why they wrapped the points (e) BALGALAI answered: "That wrapping stops *Djamar*. This *nabara* is too strong. The back of *nabara* is all *Djamar*."

Tjuringa 4.

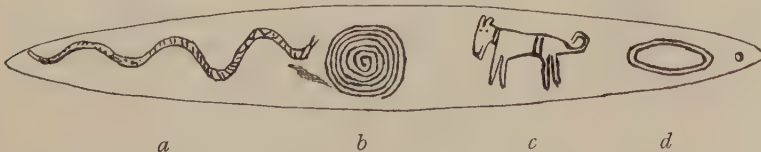


Fig. 4. *Djamar's nalja* (bullroarer-type) for fully initiated. Length 45 cm; max. breadth 6 cm. (a) The male One-eyed Serpent (head towards the spiral). (b) *Djamar's* whirlwind. (c) *Djamar's* dingo. (d) *Djamar's* trough.

⁸⁹ Perhaps from *naba*, Y., DD., "water".

This bullroarer is similar to *Tjuringa* 3 with this difference that it does not possess a bore-hole nor its sharp points. The reverse is keeled, but near the perforation it is rather flat convex. It seems to have been recently manufactured and ochred.

Explanation given by the old Bād man MALNGAN, who knew the myth, on 27th June 1949, after my acquaintance with it: "That (b) is a whirlwind of smoke and dust. It is called *galgurinj nalja* as it rose at Galgurinj. The blood in that *gundu* (d) is not any blood but comes from the heart. *Djamar* eats it and lives by it. The snake (a) is *Urgudinj* from Ngamagun."

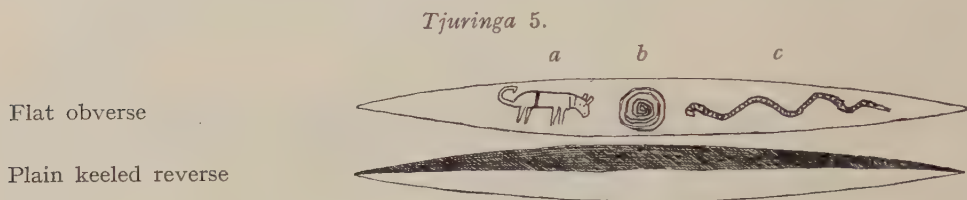


Fig. 5. *Djamar's galaguru* for fully initiated. Length 48,3 cm; max. breadth 4,7 cm. (a) *Djamar's* dingo. (b) *Djamar's* whirlwind. (c) The female One-eyed Serpent (head away from the spiral).

This *galaguru* has a plain keeled reverse and very sharp points. Its cross section is triangular. It seems to have been recently manufactured and ochred. As a female the snake has to avert its gaze from the spiral as from the great secret which must be avoided by women in all circumstances.

Explanation given by the old Bād man ANGGAR, who knew the myth, on 27th June 1949, after my acquaintance with it: "The snake (c) is the wife of that snake (i. e. on *Tjuringa* 3, 4) and is called *Djaber*. She comes from the same place (i. e. Ngamagun). She is also a cheeky fellow. Man must not touch her, otherwise she follows and kills him. If man does not touch her, she is all right. This *nalja* has no hole (i. e. not bullroarer) because the snake is a woman. Woman must not see it. This *nalja* is not used for dancing but is always hidden in the secret place of the men. If a woman would see it her foot would be hurt. If she or a boy would touch it they would swell up like the people living in Banggaranjara."

Tjuringa 6.

(Vide the fig. 6 on the table.)

This *djidi* (bullroarer-type) shows a bore-hole. The headdress is stiffened by human blood and made up with the hair and tails of bandi-coots or dingoes. It is called *djibarebar* and used today together with the yellow body designs of the sap of the *wilinj*-tree. The incised *ridji*⁹⁰ or pubic shell is worn by men (*bongana*) after subincision; young men wear plain pearls-shells.

⁹⁰ The same word appears among the Pitjandjara, Central Australia, as *ringi-li*, "pearl-shell". Vide C. P. MOUNTFORD, *l. c.* as in Footnote 3, p. 127, and the same author, A Survey of Australian Aboriginal Pearl- and Baler Shell, Rec. S. A. Mus., Adelaide, Vol. VI, 1938, 115 ss.



Fig. 6 (left). Young *Djamar*'s *djidi* (bullroarer-type) for subincised, not yet fully initiated. Length 23,4 cm ; max. breadth 5,8 cm. (a) *Djamar*'s trough. (b) Headdress. (c) Body designs. (d) Hairbelt. (e) Pubic shell.

Fig. 7 (right).
Old *Djamar*'s *djidi* (bullroarer-type). Length 23,9 cm ; max. breadth 5,6 cm.

Explanation given by the old Bād man ANGGOR, who knew the myth, on 27th August 1949, after my acquaintance with it : "*Djamar* never married. This *djidi* is shown to the young men after *lād̄j*, subincision. The same painting is used for dances which were made by *Djamar* himself."

Tjuringa 7.

(Vide the fig. 7 on the table.)

The designs of this *djidi* or *nabara* are the same as those of *Tjuringa* 6. It is worn by the old and fully initiated members (*buru*) of the tribe. It is a little more elaborated than *Tjuringa* 6, specially in regard to the triple headdress and the pubic-shell.

Explanation given by the old Bād men MALNGAN and DAMINGUR, after I was familiar with the myth, on 27th August 1949 : "This *djidi* is called *nabara*. It shows old *Djamar*", said MALNGAN. "This *djidi* belongs to me. I got it from my father. It is very old", said DAMINGUR.

b) Nature of the *Tjuringa*.

These assertions of the natives reveal their opinion as to the nature of a *galaguru* or *tjuringa*. This becomes still more evident when we keep them side by side with our myth, and the ceremonies and remarks of our mystagogues.

From the material point of view a *galaguru* is a kind of a pictograph or metaphorical record in wood. Some of the incised marks refer to *Djamar* himself, being his engraved pictures. Others represent objects used by him, as the whirlwind and the trough ; several represent lesser supernatural beings, as serpents and the dingo which seem to have only a local affinity to *Djamar*. These sketches can be "read", but in a correct way only by adepts. One or two natives follow the carved figures with the index finger from one end to the middle of the *tjuringa*, while they interpret the designs according to the myth. Then one or two others continue the tracing of the remaining drawings, but this time from the centre to the opposite end, completing the narrative. A Garadjari explained this procedure to me shortly : "Men sing half way, other men sing other half."

But it is mainly the formal character of a *galaguru* which discloses the deeper strata of the mystical thinking and metaphysical comprehension of the supernatural by our aborigines, giving us an insight into their secret religion.

A *galaguru* is not only a means of recalling super-mundane happenings, not only a symbol pointing irrationally to a supernatural being in the distant mythland, but an object which has been endowed by *Djamar* himself with the power of the physical representation of his person. This metaphysical energy of the new actualisation of *Djamar*'s presence flows from the power of the original *galaguru* which *Djamar* deposited on the rock of Ngamagun. Therefore, wherever today an authorized replica of this *galaguru* is carved, carried or stored, there *Djamar* and his original location of Ngamagun is occasioned again. There his personal presence is obtained, repeated and multiplied. "We cannot carry that rock to this place. Therefore we made this *djibi* — and *Djamar* is here", DAMINGUR said.

This renewed presence is not dependant on the external engravings on the face of the *tjuringa*, but the simple sacred board itself is the apt receptacle of the Creator. "The (sc. plain) back is all *Djamar*." It is therefore the supposed presence of the in-dwelling *Djamar* which impels the natives to treat this piece of wood with such a respect, to surround it by so many rites and that impenetrable secrecy which could hide it from me during so many years I was among them.

But we cannot conceal our astonishment that two tiny sheaths of flimsy material applied to its points (*Tjuringa* 3) should be able to restrict the movements of *Djamar* the Creator, or should have the power to control that destructive force of the *galaguru* which drove away the original population, smashed rocks and obliterated forests in bygone ages.

5. The Aesthetic Merits of the Representations of *Djamar* on *Tjuringa* 6 and 7.

My friend Dr. LEONHARD ADAM who kindly prepared the illustrations⁹¹ of the *tjuringa* drew my attention to the importance of the two last pieces 6 and 7 from the point of fine arts and the history of art. He made the following observations:

1. This is one of the few examples (all discovered by the author) of an absolutely naturalistic style in the decoration of ritual boards, while the great majority of all hitherto known ritual boards are decorated with geometric and abstract patterns. It is the first great discovery of an apparently existing secret and sacred naturalistic art which might well have preceded all the abstract decorative styles (although this cannot yet be asserted with any amount of certainty).

2. The two-dimensional representation is perfect. Lines here are used only as contours.

3. The proportions are all correct, except perhaps that the arms of the older *Djamar* happen to be a little too short. The only imperfection in the draughtmanship is the poor representation of the fingers.

4. Even the noses are realized as spaces, they are drawn in contours. The muscles of arms and legs are admirably rendered.

5. The figures seemly were drawn from above, i. e., the head first and then working down gradually. This implies that the arms were drawn before the hips and thighs. Now the older *Djamar*'s (*Tjuringa* 7) left hand was apparently in the way of the draughtsman when it came to drawing the left thigh, so he carefully left out the line under the thumb, drawing the contour of the thigh behind it as it were. In other words, we have here the rare example of overlapping contours, one of the prerequisites of linear perspective.

⁹¹ Note of the Editor: Father WORMS informs us that Dr. L. ADAM himself drew the sketches of five *tjuringa*, using the original wooden pieces as models. He drew the sketches for the sixth and seventh *tjuringa* from tracings made by Father WORMS. We wish to thank Dr. L. ADAM for his kind assistance.

Die Musik der Eskimos.

Eine vergleichende Studie.

Von ZYGMUNT ESTREICHER, Neuchâtel.

Inhaltsübersicht*.

- I. Ziel und Methode der Untersuchung (§§ 1-13).
 - Abgrenzung der Eskimo-Musik gegenüber jener der Nachbarvölker (§§ 2-8).
 - Eigenart der Musik der Eskimos (§§ 9-12).
 - Untersuchungs- und Darstellungsweise (§ 13).
- II. Der reine Musikstil der Eskimos (Die Musik der Padleirmiut) (§§ 14-44).
 - Das Grundgesetz des Musikstils der Padleirmiut (§§ 15-19).
 - Allgemeine Melodiebeschreibung (§§ 20-21).
 - Die Strophe: Erweiterung des Urmotivs $g'-f'-g'$ (§§ 22-38).
 - Die stilfremden Melodietypen (§§ 39-44).
- III. Vergleichende Untersuchung der einzelnen Musikstile der Eskimos (§§ 45-134).
 - Andere Rentier-Eskimos (§§ 46-51).
 - Alaska und Mackenzie-Delta (§§ 52-60).
 - Grönland (§§ 61-87).
 - Kupfer-Eskimos (§§ 88-118).
 - Zentral- und Smith-Sound-Gebiete (§§ 119-134).
- IV. Zusammenstellung der Ergebnisse (§§ 135-160).
 - Rückschau (§§ 135-142).
 - Die Entwicklung des Musikstils der Eskimos, eine Hypothese (§§ 143-160).
 - Literatur und Quellen.
 - Notenbeispiele.

I. Ziel und Methode der Untersuchung.

1. In der vorliegenden Studie wird die Musik der verschiedenen Eskimo-Stämme miteinander verglichen in der Absicht, sie als ethnologisches Kriterium brauchbar zu machen, sowie das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Stile der Eskimo-Musik klarzulegen. In der vergl. Musikwissenschaft hat man bis jetzt m. W. derartige Vergleiche nur auf eine sehr allgemeine und methodisch nicht einwandfreie Weise durchgeführt. Wir müssen daher einige Bemerkungen zum Gegenstand und zur Methode vorausschicken.

* Vorbemerkung: Mit § versehene Zahlen im Text beziehen sich auf die am Rande stehenden Ziffern, einfache Zahlen auf das am Schluß des Artikels befindliche Literaturverzeichnis.

Abgrenzung der Eskimo-Musik gegenüber jener der Nachbarvölker.

2. Die methodisch einfachste Untersuchung hätte folgende Stadien :
 1. Abgrenzung der Musikstile der Eskimos von denjenigen der Nachbarvölker ;
 2. Analyse der zugänglichen Dokumente über die Eskimo-Musik in der Absicht, den gemeinsamen Nenner, den hypothetischen „Grundstil“ aller vorhandenen Formen — wenn ein solcher tatsächlich vorhanden ist — ausfindig zu machen ; 3. Bewertung jedes einzelnen Stils nach dem Maße des Grundstils und im Vergleich zu anderen Stilen (sowohl jenen der Eskimos wie auch jenen der Nachbarvölker) ; und schließlich 4. Erschließung der gegenseitigen Beziehung sowie der hypothetischen historischen Aufeinanderfolge der einzelnen Eskimo-Stile.

3. Beim heutigen Stand der vergleichenden Musikwissenschaft ist es leider nicht möglich, diesen Weg zu beschreiten. Der Musikstil der Eskimos läßt sich nämlich vor allem darum nicht gut von jenem der Nachbarvölker absondern, weil die Musik der in Frage kommenden Völker nicht genug bekannt ist. Es sind deren vermutlich drei : in Sibirien und in Westalaska die Mongolen, in Nordamerika die Indianer und in Grönland vielleicht die Normannen. Von diesen sind die Indianer bei weitem die wichtigsten.

4. In den letzten Jahrzehnten haben amerikanische und andere Forscher (BARBEAU, CURTIS, DENSMORE, McALLESTER, FILLMORE, HERZOG, ROBERTS, SAPIR u. a. m.) mehrere Studien zur indianischen Musik veröffentlicht ; desgleichen versucht man das noch vorhandene indianische Musikgut mit Hilfe von Grammophonaufnahmen vor dem Vergessen zu bewahren. Leider sind diese Schallaufnahmen in Europa nur schwer zugänglich. Der Verfasser hat nur etwa 60 Melodien der Irokesen, Sioux, Navaho und Meskalero gehört (32, 33, 34). An synthetischen Darstellungen der Indianer-Musik verfügen wir, abgesehen von einem ersten kurzen Versuch durch HERZOG (17), nur über den Aufsatz von H. H. ROBERTS (24), der wohl aufschlußreich, aber nicht erschöpfend ist. Dennoch können wir ihm, sowie einigen Monographien und auch eigenen Beobachtungen folgende Feststellungen entnehmen :

5. Der Musikstil der Eskimos darf nicht als eine Abart desjenigen der Indianer aufgefaßt werden, doch sind beide ziemlich nahe miteinander verwandt. Stilistische Ähnlichkeiten fallen z. B. bezüglich der gegenseitigen Beziehung von Trommel- und Gesangsrythmus, mehrerer Strukturformeln, einiger Melodieprofile, tektonischer Formen usw. auf.

Bei den Indianergesängen wird die Aufmerksamkeit des Hörers vor allem auf folgende Eigentümlichkeiten, die den Gesängen der kanadischen und grönländischen Eskimos im Prinzip fremd sind, gelenkt : möglichst hohe Lage innerhalb des jeweiligen Stimmumfanges (gegenüber der mittleren oder möglichst tiefen bei den genannten Eskimos), unnatürliche Stimmfarbe, die oft während des Gesanges auf kunstvolle Art gewechselt wird (33 — Sioux — 1422 B, 3), sowie bedeutende Anstrengung beim Gesang (gegenüber der leisen — in solistischen Gesängen —, „natürlichen“, ungezwungenen, manchmal sogar „lustigen“, „spielhaften“ Vortragsweise der Eskimos ; man höre dazu einige Zaubergesänge aus der Sammlung GABUS', 29, welche bald durch die „Archives Internationales de Musique Populaire“ in Genf veröffentlicht werden). Die konventionelle Bezeichnung des indianischen Vortrags als „emphatisch“ oder „pathetisch“ ist m. E. nicht immer zutreffend, da sie das Erzwungene, das mühevoll Gespannte gewisser Gesänge nicht berücksichtigt. Bei den Eskimos trifft man nichts von diesem „Gesang

gegen die Stimme“ (damit paraphrasieren wir die Bezeichnung: „gegen den Körper“ gerichtete Tänze, durch CURT SACHS) und auch keinen typisch indianischen „oratorischen“ Vortrag der Gesänge. Zu diesem letzten Zug gehört auch die bloß begleitmäßige Anwendung der Schlaginstrumente beim indianischen Gesang; die mehr oder weniger unregelmäßigen Schläge unterstreichen ohne Zweifel die wichtigen Textstellen. Der eskimoische Trommelrhythmus verläuft dagegen parallel zum Gesang, ohne ihm untergeordnet zu sein. Beide gehorchen vielmehr einem allgemeineren, ihnen übergeordneten Prinzip (13). — Diese unvollständige Aufzählung der Vortragsmerkmale deutet auf die Verschiedenheit der indianischen und der eskimoischen Haltung in der Musik hin.

6. Zu diesen Verschiedenheiten kommen noch solche der Melodiestruktur. So ist die indianische Melodie im Prinzip von großem Umfang. Sie besteht oft aus großen Aufwärtssprüngen und langen fallenden Linien. Die bevorzugten Intervalle sind Terzen (dreiklanghafte Melodiewendungen) und Quarten. Die Oktave spielt eine große Rolle als Strukturintervall. Die Eskimo-Melodien sind gewöhnlich viel enger. Bei den meisten Eskimo-Stämmen werden die verwandten Tonstrukturen nicht frei transponiert (vgl. dagegen ein indianisches Beispiel, Nr. 11a, Tonketten $g''-e''-c''$, $es''-c''-as'$, $c''-as'-f'$); die Verwandtschaft der Töne ist mehr durch ihre tonale Funktion denn durch die Sonanz bedingt. Z. B. kann dieselbe tonale Struktur mit verschiedenen konstruierten Leitern verbunden werden; die tonale Verwandtschaft der gegebenen Stufen bleibt dieselbe, wenn auch ihre Entfernung je nach der Leiter eine andere ist (vgl. §§ 39 ff., 73/74 u. a. m.).

7. In unserer skizzenhaften Charakterisierung der indianischen Melodiestruktur wurden nur Momente erwähnt, die bei späteren Beobachtungen von Nutzen sein werden. Von Vergleichen der Indianer- und Eskimo-Musik, die andere Autoren durchgeführt haben, sehen wir ab. So hat z. B. W. DANCKERT (8, 8/9, 12) richtig beobachtete Einzelmomente unvorsichtigerweise verallgemeinert, weshalb seine Ergebnisse nicht befriedigen können.

8. Zusammenfassend können wir sagen: Es gibt mehrere und wesentliche Unterschiede zwischen der indianischen und der eskimoischen Musik. Doch sind wir noch nicht imstande, einen entschiedenen Trennungsstrich zwischen diesen zwei Musikkulturen mit genügender Präzision zu ziehen (nicht zuletzt, weil es beispielsweise an der Westküste Nordamerikas ausgesprochene „Misch“- oder „Übergangsstile“ gibt, s. 24, 30; die Musik der Indianer NUTKA, KAROK und NAVAHO hat auch einige Ähnlichkeiten mit dem Eskimo-Stil, ebd. 30, 31 und 33). Ähnliches gilt für die Musik der Mongolen, die wir an dieser Stelle nicht beschreiben können.

Die Eigenart der Eskimo-Musik kann also heute noch nicht durch den Vergleich mit andern Stilen, sondern nur von innen her, d. h. durch die Analyse der Eskimo-Musik selbst, erschlossen werden.

Eigenart der Musik der Eskimos.

In Anbetracht dieser Tatsache müssen wir eine andere Methode anwenden. Wir werden im folgenden auf drei Fragen die Antwort zu geben versuchen.

9. Die erste Frage lautet: Läßt sich aus der Musik der Eskimos oder zumindest einiger kulturell zusammengehöriger Stämme ein „reiner“ Stil heraussondern, d. h. ein eigenes Musiksystem? Wir sprechen von einem Musiksystem im weiten Sinne: „chaque fois que l'investigation met à nu un ensemble de procédés artistiques dominés par des lois intelligibles“ (6, 26). Wir fordern von einem reinen Musikstil, daß in ihm eine Gesetzmäßigkeit wirk-

sam sei, die mehr oder weniger von einem Prinzip abhängt; andererseits fordern wir mit G. ADLER von ihm, daß er ein Maßstab sei, „nach dem alles im Kunstwerk bemessen und beurteilt wird“ (1, 5).

Der so definierte reine — oder „klassische“ — Stil kann als „ursprünglich“ aufgefaßt werden, wenn auch nicht im historischen, so doch im ästhetischen Sinne. Alle seine Elemente sind als „Teile“ eines lebendigen Organismus zu betrachten. Es ist für den Forscher mehr oder weniger gleichgültig, ob dieselben Elemente auch in einem anderen, fremden Stil vorkommen. Dort haben sie zufolge des andern Ganzzusammenhanges einen anderen musikalischen Sinn, sie bedeuten etwas anderes. Die Melodien und Melodiefragmente betrachten wir nun im folgenden in der Hauptsache nur unter dem Gesichtswinkel ihres Stiles bzw. ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stil. (Unsere Melodieuntersuchungen wollen „ganzheitlich“ und „elementenhaft“ zugleich sein, 7, 76; vgl. auch § 147.)

10. Erhält unsere erste Frage eine bejahende Antwort, dann stellen wir die zweite: Hat der gefundene reine Stil für alle vorhandenen Musikstile der Eskimos als ihr gemeinsamer Ursprung, als ihr gemeinsames Bezugssystem zu gelten? Darf man alle lokalen Einzelercheinungen als Varianten bzw. Überbauten oder Abweichungen von diesem Stil auffassen, oder aber liegen ihnen andere Systeme zugrunde?

Würden die Eskimos mehrere verschiedenartige Musikstile unbestimmter Herkunft kennen, dann könnte ihre Musik vorläufig nicht als ein ethnologisches Kriterium gebraucht werden. Nur ein relativ reiner Musikstil ergibt für den Forscher den Ausgangspunkt und ein eindeutiges Kriterium für seine Beobachtungen. Ohne diese feste Basis hängt die Interpretation der Einzelercheinungen in der Luft, sie bleibt mehrdeutig und unvollständig.

Nur wenn die Lokalstile tatsächlich von ein und demselben Grundstil abzuleiten sind, können wir zum dritten Fragenkomplex, der das eigentliche Thema der vorliegenden Studie bildet, übergehen.

11. Wie sind die einzelnen Abweichungen vom Grundstil zu bewerten, was ist in ihnen stilreine Bereicherung, was stilfremde Hinzufügung zur Grundform? Woher stammen die Abweichungen, wann sind sie aufgetreten, wie wirken sie sich auf die Umformung des „ursprünglichen“ eskimoischen Bezugssystems aus? So lautet die dritte Frage.

12. Bei der Behandlung dieser Probleme können auch geographische und ethnologische Faktoren zur Sprache kommen. Wir werden jedoch von ethnologischen Tatsachen absehen, damit unsere Ergebnisse für die Ethnologie desto nützlicher sind (§ 160). Übrigens haben wir dieses ethnologisch-musikalische Problem schon anderswo skizzenhaft dargestellt, indem wir die allgemeine Musikpraxis der Eskimos mit den Melodieformen der wichtigsten Eskimo-Kulturen verglichen (9, 32 ff.).

Die Musik ist eine sehr komplexe Erscheinung. Sie soll von den Ethnologen als ein „zusammengesetztes Qualitätskriterium“ aufgefaßt werden. Infolgedessen muß die vergl. Musikforschung nicht unbedingt Kriterien, die aus anderen Gebieten stammen, heranziehen (im Prinzip aber ist das erwünscht).

Untersuchungs- und Darstellungsweise.

13. Wir haben oben zwei Wege der vergleichenden Untersuchung von Musikstilen skizziert und uns für den zweitgenannten Weg entschieden. Seine pedantische Befolgung würde uns jedoch zwingen, die Einzelstile dreimal nacheinander zu analysieren, wobei jedesmal die Analyse ein anderes Ziel verfolgte.

Zuerst müßten wir jeden einzelnen Stil auf seine Reinheit untersuchen, ihn nachher auf Spuren eines bestimmten als rein erkannten Stils hin prüfen und schließlich nochmals die individuellen Abweichungen jedes Stils von der gemeinsamen Grundform verfolgen und charakterisieren.

Aus praktischen Gründen und der Anschaulichkeit halber wollen wir die Darstellung unserer tatsächlich durchgeführten dreifachen Analyse der gesamten uns bekannt gewordenen Eskimo-Musik einfacher gestalten: Wir gehen von der Beschreibung der gefundenen reinen Form des Musikstils der Eskimos aus, verfolgen nachher die Spuren dieser Form in den Einzelstilen, wobei wir sofort die jeweiligen Abweichungen zu charakterisieren versuchen, um schließlich in einem zusammenfassenden Rückblick das Gesamtbild der vermutlichen Entwicklung der Eskimo-Musik in großen Linien zu entwerfen.

II. Der reine Musikstil der Eskimos.

(Die Musik der Padleirmiut).

14. Die reinste Form des Musikstils der Eskimos finden wir bei den Padleirmiut (ein Stamm der Rentier-Eskimos) westlich der Hudson-Bucht (15, 29). Ihre Musik ist zwar mit der Eskimo-Urmusik nicht zu identifizieren (§§ 136 und 149), wohl aber ermöglicht sie den Zugang zu ihr. Außerdem spiegelt sich in den Gesängen der Padleirmiut das spezifisch Eskimoische besser als in anderen Lokalstilen. Darum wird im vorliegenden Kapitel die Padleirmiut-Musik vereinfachend als die Musik der Eskimos dargestellt.

Den Melodien der Padleirmiut wurden schon einige Veröffentlichungen gewidmet. Eine genauere Einführung zu dieser Musik findet sich im „Bulletin de la Société Neuchâtoise de Géographie“ (9), eine knapp gefaßte Darstellung wird demnächst in der „Encyclopedia Arctica“ (12) erscheinen. Diesen Arbeiten liegt eine unter Dr. F. BRENN gearbeitete Doktordissertation zugrunde (musikwissenschaftliches Institut Fribourg 1946); der vorliegende Aufsatz bildet ihren umgearbeiteten zweiten Teil.

An dieser Stelle möchten wir nur den organischen Charakter der Musik der Padleirmiut zur Besprechung bringen. Erinnern wir jedoch daran, daß die Musik der Eskimos im Prinzip einstimmig und vokal ist; ihre wichtigste Form bilden die Tanz- und andere Trommellieder. Nur aus ihnen darf das Material zu Vergleichen geschöpft werden (9, 3/4; § 45).

Das Grundgesetz des Musikstils der Padleirmiut.

15. Der unreduzierbare Kern der Musik der Padleirmiut läßt sich durch das Motiv $g'-f'-g'$ darstellen (B. 1a). In diesem melodischen Urmotiv unterscheiden wir folgende Elemente des musikalischen Geschehens (11): Phase A: Ausgang aus der „schwebenden Mitte“ g' auf der Suche nach einem anderen

Punkt, der zum g' , das als erstes Oppositum anfänglich empfunden ist, ein zweites Oppositum bildet. Dieser Punkt ist f' . Der Ton f' ist also das Ziel der ersten Bewegung. Jetzt sind zwei Töne, die zwei Opposita g' und f' , da. Ihr Gegensatz fordert den Ausgleich (A. HALM). Die Phase B spielt sich in einem innerlichen Prozeß im Ton f' ab. Aus dem Zielpunkt der ersten Bewegung verwandelt er sich zum Anfangspunkt des Fortschreitens gegen einen Ausgleichspunkt. In der dritten Phase wird dieser letzte Punkt erreicht: Es ist der Ton g' , der dieselbe Höhe wie der Ausgangston hat, jetzt aber nicht mehr als schwebende, sondern als gefundene Mitte gilt. Jetzt ist er melodische Tonika.

„Innerhalb“ des Tones f' , in der Phase B, hat sich also ein merkwürdiger Prozeß abgespielt. Beim Erreichen dieses Tones galt g' als der verlassene Punkt; nachher erschien er wiederum als das erwünschte Ziel. Versuchen wir den ganzen Prozeß graphisch darzustellen (B. 1b): Bezeichnen wir zuerst die „Mitte“ durch eine waagrechte Linie, die mit der schwebenden Mitte g' beginnt und bei der gefundenen Mitte g' aufhört. Stellen wir jede zielhafte Melodiebewegung durch eine aufsteigende Linie dar. Sie hat das g' in der ersten Phase als Ausgangs-, in der dritten als Zielpunkt. In der Phase B symbolisieren wir das ununterbrochene Fortdauern der Melodie durch einen Abwärtsstrich, der die zwei bisher gewonnenen Linien miteinander verbindet. Das auf diese Weise erhaltene Bild hilft uns, die dritte Phase mit den zwei ersten in Beziehung zu bringen und für sie einen Namen zu finden. Sie hat mit der A-Phase gemeinsam, „aufwärts“ gerichtet zu sein. Das ist eine wichtige Ähnlichkeit. Man findet in ihr jedoch auch etwas, was aus der Phase B stammt: ihre teilweise Lage in der unteren Bildhälfte. Die dritte Phase enthält also die Elemente A und B mit Überwiegen von A. Wir benennen sie darum A'.

Die Schlüsse, die aus der Analyse eines Diagramms gezogen werden, haben keine Beweiskraft. Wir bedienen uns dieses Hilfsmittels ausschließlich zur Veranschaulichung. Die eigentlichen Überlegungen und Beweise wurden an anderer Stelle vorgebracht, und wir begnügen uns damit, auf diese Studie zu verweisen (11). Es wird sich später zeigen, daß das Diagramm nicht willkürlich gewählt, sondern durch die Musik der Padleirmiut selber geliefert wird (§ 23), und daß es als die einzig mögliche Darstellung des Grundgesetzes dieser Musik zu gelten hat.

16. Im Kernmotiv $g'-f'-g'$ unterscheiden wir also vier melodische und vier tonale Funktionen: Melodisch sind beide Stufen abwechselnd Ausgangs- und Zieltöne der Bewegung, tonal ist g' je nach der Lage im Motiv entweder „erstes Oppositum zum zweiten Oppositum“ (§ 15) — ein entsprechender theoretischer Ausdruck fehlt — oder Tonika. Dagegen ist f' zuerst „das zweite Oppositum“ — in dieser Funktion zieht es die Melodie zu sich heran —, nachher wird es zum Ton, der zur Tonika überleitet. Wir scheuen uns nicht, f' als melodische Dominante (d. h. „Bewegungszentrum“) zu bezeichnen, Dominante, die einmal eine „+“ — ein anderes Mal eine „—“-Dominante ist. Wir werden sie kurz „Unter-“ und „Oberdominante“ heißen, ohne diesen Termini einen harmonischen Sinn geben zu wollen.

17. In der Musik der Padleirmiut wird auch eine andere Art von Grundmotiven gebraucht. In diesen wird die tonale Funktion der Stufen beibehalten, die melodische dagegen vertauscht. Dieses zweite Grundmotiv hat also die Form $f'-g'-f'$. Vereinfachend könnte man es als „melodische Entwicklung des dominantischen Gedankens“ beschreiben oder es sich als melodische Bereicherung der Phase B im ersten Urmotiv (B. 1a) denken: Die Melodie geht in ihm von der „Unterdominante“ aus, um wiederum, nach der Berührung von g' , zu demselben Ton zurückzukehren, der diesmal als „Oberdominante“ aufzufassen ist. In Wirklichkeit aber sind im zweiten Urmotiv $f'-g'-f'$ die Oberdominant- und die Tonikafunktion zurückgedrängt. Nicht das tonale, sondern das melodische Geschehen steht im Vordergrund des Interesses. Die Vernachlässigung der tonalen Funktionen wirkt sich im Prinzip nur negativ aus — als ein Mangel an Gleichgewicht und Ruhe. Auf dem Schlußton f' hört die Melodie einfach auf, ohne beruhigt und befriedigt zu sein. Auf ähnliche Weise kann ein Satz mit einem Fragezeichen schließen.

Vom theoretischen Standpunkt aus sind die Grundmotive $g'-f'-g'$ und $f'-g'-f'$ gleichwertig und auf gleiche Weise ursprünglich. Begnügen wir uns hier jedoch mit der Feststellung, daß das zweite Urmotiv durch die Padleirmiut ausschließlich zur Verlängerung der Phase B (B. 1) gebraucht wird, um dadurch in einer Melodie die Phase A' desto „begehrter“ erscheinen zu lassen!

18. In der Melodie kann man zwischen den tonräumlichen Fixationspunkten (den Melodiestufen) und der eigentlichen Bewegung unterscheiden. Je nach der jeweiligen Anlage kann man entweder den festen Fixationspunkten oder der frei schwebenden Bewegung eine größere Bedeutung zuschreiben. Dementsprechend gibt es Melodien, bei denen es mehr auf das eine oder auf das andere ankommt. Der erste Typus (Hervorhebung der Fixationspunkte) unterscheidet sich von dem zweiten Typus (Hervorhebung der reinen melodischen Bewegung) vergleichsweise wie unsere Dur- und Moll-Melodien (I. Typus: B. 2, II. Typus: B. 3). Bei den Padleirmiut wird im zweiten Melodietypus die Melodiebewegung oft durch einen glissandoartigen Vortrag hervorgehoben, die einzelnen Töne dagegen — in den beiden Grundmotiven vor allem f' — versinken manchmal unter die Schwelle des real klingenden (vgl. B. 3, Motive 9 u. 10). Manche Töne verändern ihre Höhe, wenn man sie lange vorträgt oder wenn man sie wiederholt (c'' wird zum des'' , B. 3 Motiv 7, as' zum g' , B. 3 Motiv 2), der Ton g' wird manchmal schwankend intoniert, er „bewegt“ sich fast unmerklich (ähnlich wie der Ton as' im B. 7, Refrain) und die tiefste Stufe wird oft nur als ein „irgendwo in der Tiefe liegender Ton“ von unwichtiger Höhe unbestimmt angedeutet (B. 3 Motiv IV). Die Gegensätze zwischen den zwei Melodietypen sind nicht absolut, sondern als ein Mehr oder Weniger aufzufassen. Sie werden jedoch durch den Gebrauch verschiedener Skalen unterstrichen (halbtonfreie gegen halbtönige Tonleiter).

19. Die genannten Prinzipien — zwei Grundmotive (§§ 15-17) und zwei „Tongeschlechter“ (§ 18) — haben eine allgemeine Bedeutung. Man könnte sich mehrere reine Stile denken, welchen sie zu Grunde lägen. Die Tatsache, daß die Tanzlieder der Padleirmiut strophische Form haben, daß sie penta-

tonische Leitern gebrauchen, daß ihr Vortrag durch Trommelspiel begleitet wird usw., ist auch nichts spezifisch Eskimoisches. Es gilt jetzt zu zeigen, welche spezifischen musikalischen Konsequenzen die Eskimos aus den genannten Gegebenheiten gezogen haben.

Allgemeine Melodiebeschreibung.

20. Bei den Padleirmiut besteht eine Liedstrophe aus einem Vers und aus einem Refrain. Jeder Vers beginnt mit g' , worauf ein f' folgt (Einleitungsmotiv, vgl. § 30), wie im Grundmotiv $g'-f'-g'$. Der Ton f' ist im Sinne der Unterdominante gemeint. Auf ihn kann sich jetzt eine Reihe von zweitönnigen Urmotiven (§ 17) $f'-g'-f'$ stützen (das Wort „Motiv“ gebrauchen wir im Sinne einer motischen Einheit, d. h. Arsis und Thesis zusammengekommen). In zweitönnigen Melodien — man kennt keine vollständigen zweitönnigen Verse, wohl aber längere zweitönnige Abschnitte — wird der Ton g' oft mehrmals wiederholt, worauf sich endlich ein f' anschließt. Die Repetition von f' ist eine im Prinzip nur für den Abschluß des Verses vorbehaltene Seltenheit. Die Wiederholung von f' wird sogar beim Beginn des neuen Motivs nach dem Schlußton des vorhergehenden vermieden. Die oft legatoartige Verbindung $g'-f'$ ist für die Versmelodik durchaus typisch (vgl. B. 28a). Sie genügt, um den Charakter der Melodie eindeutig zu bezeichnen. In stufenreicheren Versen werden die Motive: f' (fakultativ)- g' (ev. wiederholt)- f' durch die Töne a' , (b') und c'' im ersten Melodietypus oder, im zweiten Typus, durch as' , c'' und des'' (das als ein „in die Höhe getriebenes c'' “ aufzufassen ist) im Anfangsabschnitt bereichert. Als Abschluß folgt der Schritt $g'-f'$. Nach der Kulmination kann gelegentlich im zweiten Motivteil die tonikale Funktion von g' die Oberhand gewinnen und einen Halb- oder Ganzschluß des Motivs im Sinne des ersten Urmotivs ($g'-f'-g'$) herbeiführen. An solchen Stellen treten bestimmte melodische Wendungen auf; es wird in ihnen von den nach g' hinleitenden Tönen fis' und d' Gebrauch gemacht (B. 2 Motiv 2; B. 5). Manchmal kann man durch Vergleiche verschiedener Strophen eines Gesanges beweisen, daß eine bloße Repetition von g' in größeren metrischen Werten (in unserer Notation: Viertel) schon als ein Durchschimmern der Tonikafunktion von g' aufzufassen ist. Sonst bedient sich nämlich der Vers vor allem der Achtel. Die Bewegungen sind zentrifugal gerichtet (d. h. wenn die Melodie den Ton f' verläßt, dann sind ihre Bewegungen entschlossener und heftiger als bei der Rückkehr zu dieser Stufe).

21. Der Vers schließt mit dem Schritt $g'-f'$. Im Refrain werden hauptsächlich Motive angetroffen, welche die Form des I. Urmotivs ($g'-f'-g'$) haben. Zweitönnige Refrains sind keine Seltenheit. Öfters aber werden dem Ton f' die Töne d' und fis' beigesellt. Fis' , eine Stufe von variabler Höhe, wird nur anstelle von f' und nur im ersten Melodietypus gebraucht. Seine Leittonfunktion übernimmt im II. Typus der Ton as' . Die wichtigste Bewegung im Refrain ist $f'-g'$. Außer den konkaven, von g' herabhängenden Motiven werden im Refrain auch andere, „ornamentale“ Motive gebraucht, deren Linie

den Zentralpunkt g' umspielt: $f'-a'$ (bzw. as')- $g'-f'$ -(ev. $d'-f'$)- g' (B. 5a). Wichtig in den ornamentalen Motiven ist die lange fallende Linie $a'-d'$ (§§ 115 u. 154). Im ersten Teil erinnern diese Motive an die Versmotive; tatsächlich sind sie in diesem Sinne zu verstehen. Vor der Schlußkadenz des Refrains sind die Anspielungen an die Versmelodik nicht selten, und sie nehmen verschiedenartige Gestalten an. Die metrischen Werte sind im Refrain durchschnittlich größer als im Vers. Zum Abschluß tritt meistens ein „Nachgesang“ in der metrischen Form des Anapästs auf. Die Bewegungen sind ruhig und zentripetal (d. h. sie gravitieren zum g').

Die Strophe: Erweiterung des Urmotivs $g'-f'-g'$.

Die Kadenzen und die melodischen Hauptpunkte.

22. Vergleichen wir jetzt eine Strophe des Liedes der Padleirmiut mit dem ersten Urmotiv $g'-f'-g'$! Die erste und die letzte Bewegung in der Strophe ($g'-f'$ und $f'-g'$, B. 3 u. 4, * u. **) sind dieselben wie im Urmotiv. Die Strophe ist also nur eine Erweiterung des Urmotivs, sie ist eine melodische „Ausdehnung“ der Dominante f' , bzw. der Phase B (B. 1).

Noch mehr: Die Strophe fängt an und schließt mit g' ; sie wird in zwei Hälften geteilt durch das f' (Schlußton des Verses und Anfangston des Refrains, BB. 2, 3 u. 4). Der Vers entspricht also der ersten Hälfte des Urmotivs $g'-f'-g'$. Tatsächlich finden wir in ihm die Bewegung $g'-f'$ als den wichtigsten und meistgebrauchten Schritt (§ 20 u. B. 3 :). Im Refrain, der der zweiten Urmotivhälfte entspricht, ist die Bewegung $f'-g'$ wesentlich (§ 21). Es besteht also ein inniger und vielfacher Zusammenhang zwischen dem Urmotiv $g'-f'-g'$ und einer langen und komplizierten Strophe.

Die Melodielinie.

23. Die Melodielinie ist besonders in den Melodien des I. Typus für uns instruktiv; im II. Typus verläuft sie scheinbar mehr kapriziös. Die konvexen Motivbogen im Vers werden im Prinzip nach ihrer zunehmenden Größe geordnet: zuerst wird g' , nachher a' und schließlich c'' zum Gipfelpunkt. Der Ton c'' tritt gegen Ende des Verses auf. Nach ihm folgen gelegentlich noch wenige zweitrangige Kulminationen, die den Vers abschließen oder als Zwischenglieder zwischen Vers und Refrain dienen. Im ersten konkaven Refrainmotiv wird in stufenreichen Melodien d' erreicht. Nachher folgen immer weniger tiefe Bogen, in welchen konsekutiv f' , fis' und ein variabler Ton zwischen fis' und g' den tiefsten Punkt bilden (B. 2, Refrain). Die Verbindung der höchsten Motivtöne im Vers, der tiefsten im Refrain und der markantesten zwischen dem Höchstpunkt im Vers und dem Tiefpunkt im Refrain ergibt eine Linie, die wir als graphische Darstellung des tonalen Geschehens im Urmotiv $g'-f'-g'$ angesprochen haben (§ 15, B. 1). Sie ist im B. 4 wiedergegeben; die Melodie liegt in diesem Beispiel verkürzt vor.

24. Die ziemlich häufigen „Abweichungen“ von der Regel der allmählich aufsteigenden Versmelodie (z. B. die voreilige Einführung von c'' in

N. 2; § 31) lassen sich meistens als Zusammenziehung von zwei Versmelodien in einen Vers erklären (9, 8, 20).

Im B. 3 bilden die Versmotive 3 und 4 einen kurzen selbständigen Vers; die Modulation in die Refraintonart im Motiv 5 ersetzt einen winzigen Refrain, dem ein deutlicher Abschluß (Luftpause im Vortrag) folgt. Das Einleitungsmotiv (§ 20) im Motiv 6 ermöglicht die Fortsetzung des noch nicht abgeschlossenen Verses.

Es zeigt sich, daß die meisten scheinbaren Abweichungen von der Regel in Wirklichkeit nur ihre freie Anwendung bedeuten und dadurch ihre Gültigkeit noch unterstreichen. Nur frei anwendbare Regeln sind lebendig und für den Stil maßgebend. Steife Regeln, die zu bloßen konventionellen Formeln herabgesunken sind, kennzeichnen einen aussterbenden Stil und können als eine Art von musikalischer Hypokrisie bezeichnet werden.

Es besteht also ein inniger Zusammenhang zwischen dem Urmotiv $g'-f'-g'$ und dem Melodieprofil einzelner Strophen. Auch in einzelnen Motiven finden wir oft dieselbe Linie wie in den ganzen Strophen (BB. 5 u. 5a).

Die Motivlänge.

25. Die gefundene Regel lautet: Je größer der Ambitus des Motivs, desto länger ist es. Anders gesagt: Der Ambitus und die Länge der Motive gehorchen demselben Gesetze. Es erübrigt sich also nachzuweisen, daß die graphische Darstellung des Grundprinzips der Musik der Padleirmiut (B. 1b) auch für die Länge der Motive gültig ist. Die Entfernung von der Nulllinie $g'-g'$ bedeutet die Zunahme, die Annäherung das Abnehmen an Länge.

Es folgt eine Ergänzung zu der Regel: Wenn der Ambitus der konsekutiven Motive aus bestimmten (z. B. tektonischen) Gründen nicht allmählich ab- oder zunimmt oder wenn er (in zweitönigen Melodien) nicht wechseln kann, dann soll mindestens die Längenveränderung regelmäßig erfolgen (B. 2, § 29). Die genannte Regel ist vor allem in den Versmelodien des I. Typus zu beobachten.

Die Bewegungsimpulse.

26. In § 20 wurde festgestellt, daß die Bewegungsimpulse im Vers zentrifugal sind. Ihre Stärke nimmt bis zum Kulminationspunkt zu. Im Refrain sind sie zentripetal (§ 21). Stark am Anfang, nimmt ihre Intensität im Verlaufe der Melodie allmählich ab, die Bewegungen werden immer ruhiger. Reserviert man für die zentrifugalen Impulse den oberen, für die zentripetalen den unteren Teil des Bildes 1 und stellt man die Zunahme ihrer Stärke durch progressive Entfernung von der Nulllinie und umgekehrt dar, dann bemerkt man, daß das Diagramm auch als Darstellung des motischen Geschehens in der Musik der Padleirmiut dient.

Der Rhythmus.

27. Der Rhythmus und die Polyrhythmik der Padleirmiut (der gleichzeitige Gebrauch verschiedener und variabler Zeiteinheiten im Gesang, in der Trommelbegleitung und in den Interjektionen des Tänzers) stellen ein kompliziertes Problem dar, das schon an anderer Stelle behandelt wurde (13). Hier

ist nur zu sagen, daß die rhythmische und die polyrhythmische Entwicklung mit der tonalen und der tektonischen eng zusammenhängt. Sie gehört ebenfalls in den Stilorganismus der Musik der Padleirmiut.

28. In der Musik der Padleirmiut werden, in unserer Notation, hauptsächlich Achtel, Viertel und — ev. punktierte — Halbe gebraucht. Kleinere und größere Werte sind praktisch nicht auffindbar. Diese Werte werden im großen und ganzen auf folgende Weise geordnet: Im Vers ist die Aufwärtsbewegung, sowohl in der Melodie als ganzer wie auch in einzelnen Motiven, mit kleineren Werten verbunden (Achtel), die Abwärtsbewegung mit durchschnittlich größeren (Viertel, Dubletten, Halbe). Dasselbe gilt für den Refrain (der zwar rhythmisch oft äußerst monoton ist). In ihm sind aber die Motive nicht konvex, sondern konkav; das rhythmische Schema des Refrainmotivs muß also langsam-schnell sein, im Gegensatz zum Schema „schnell-langsam“ des Verses. In den BB. 2 u. 3 ist diese Regel nicht gut sichtbar (vgl. aber z. B. 9, 5 und 11, 212).

Die Tektonik.

29. Es ist eine schwer erklärbare Eigenschaft der Tanzmusik der Padleirmiut, daß der Refrain in zahlreichen Fällen nur in geringem Maße in die Tektonik des Liedes hineingezogen wird. Kann er aus tonalen, motischen, melodischen u. a. Gründen auch noch so unentbehrlich sein, in der tektonischen Struktur scheint er eine untergeordnete Rolle zu spielen, ähnlich wie in europäischer Musik die Koda meistens erst nach dem Abschluß aus motischen oder anderen Gründen an das Musikstück angehängt wird.

Wohlverstanden ist der Refrain auch der Tektonik wegen da. Sonst ginge das Gleichgewicht der Strophe verloren.

Man beachte die Längenverhältnisse der Motive des B. 2: fünf immer längeren Versmotiven entsprechen im Refrain fünf immer kürzere.

Die ganz allgemeinen Gesetze des Gleichgewichts usw. sind jedoch nicht spezifisch eskimaisch und in der Eskimomusik sind sie nicht ausschließlich für die Tektonik von Bedeutung. Tatsache ist nur, daß die meisten Refrains keine ausgeprägten tektonischen Motive haben — sie bestehen oft nur aus einer losen Folge der Töne g' und f' in gleichen metrischen Werten —, daß dagegen die Verse abgeschlossene und manchmal kunstvoll gestaltete tektonische Strukturen bilden.

Eine kurze Analyse des B. 2 kann zeigen, wie streng die Form eines Eskimo-Liedes sein kann, wie mannigfaltige Ordnungen sich in ihm durchkreuzen, überdecken und miteinander verbinden.

30. Die Strophe als Ganzes. Ein origineller Einfall des Komponisten (UTUELLIK, 35 Jahre alt) ist es, die jeweilige Funktion von g' durch die Vor- oder Nachstellung von a' eindeutig zu bezeichnen. Dadurch wird das Notenbild scheinbar unregelmäßig (nur ein einziger Schritt $g'-f'$ am Versschluß, während diese Tonfolge in andern Liedern sehr häufig gebraucht wird, vgl. B. 3); in Wirklichkeit aber wird die tonale Struktur dadurch viel klarer. Wenn g' als Tonika aufgefaßt wird, dann ist dies durch $g'-a'$ dargestellt. Davon kann uns das modulierende Einleitungsmotiv (§ 20) über-

zeugen. In ihm handelt es sich nämlich um die Verschiebung des tonalen Zentrums von g' nach f' (vgl. die Anfänge der BB. 3 u. 4). Rein melodisch ist das modulierende Bindeglied fast belanglos. Die „verschafte“, melodische Funktion von g' , in welcher es als Durchgangs- oder Gipfelton der Motive im Vers auftritt, ohne seine tonikale Funktion durchschimmern zu lassen, ist dagegen durch $a'-g'$ symbolisiert.

Der Schritt $g'-a'$ (zu verstehen: „der Ton g' als Tonika“) ist fünfmal gebracht (x^1-x^4 und z ; vom fünften Auftreten sehen wir vorläufig ab). Dreimal folgt nach dem Schritt $g'-a'$ der Ton f' . Diese Stellen haben also dieselbe melodische und tonale Funktion, alle sind als modulierende Einleitungsmotive aufzufassen, d. h. das melodische Zentrum wird in ihnen von der Tonika g' auf die Unterdominante f' übertragen. Dies ist auf jeden Fall für x^1 gültig. An anderen Stellen wäre das auch gültig, wenn vor der Tongruppe $g'-a'-f'$ refrainartige Wendungen, nachher dagegen versartige Kulminationen stünden. Tatsächlich wird dieses Postulat erfüllt: t^1 ist eine kurze Ausweichung in die Refraintonart (Gebrauch des erhöhten f' als Leitton zu g' , vgl. Refrainschluß desselben Beispiels), t^2 ebenfalls (große metrische Werte, bei x^3 eindeutige Bezeichnung von g' als Tonika); d^1 und d^2 sind typische versartige Kulminationen. Auf diese Weise bildet der Abschnitt sI eine winzige Strophe, die aus einem Einleitungsmotiv, einer versartigen Kulmination auf g' (die versartige Funktion von g' ist bei y^1 durch das Tonpaar $g'-a'$ sichtbar gemacht) und aus einer Ausweichung in die Refraintonart (bei t^1) besteht. Der längere Abschnitt sII besteht aus ähnlichen Teilen. Es ist nur ziemlich schwer zu entscheiden, ob nicht auch einige Anfangstöne des Motivs 4 ihm zuzurechnen sind. An sich würde jedoch die Schlußnote des 3. Motivs als ein Miniaturrefrain genügen, und zwar wegen ihrer Länge und ihrer Schlußfunktion. Der Abschnitt sIII ist der längste. Er umfaßt ein ausgebautes Einleitungsmotiv (Motiv 4), eine lange und komplizierte Kulmination (Motiv 5) und den ganzen Refrain.

Wir haben also bis jetzt folgende zwei Ordnungen in der Strophe (B. 2) festgestellt:

1. Zweiteiligkeit, Symmetrie. Motisch gibt der Refrain eine genügende und gleichwertige Antwort auf den Vers (dieselbe Zahl der Motive, umgekehrte Anordnung nach ihrer Länge). Vgl. § 29.

2. Dreiteiligkeit, wobei die Länge der einzelnen Teile zunimmt. Gegenüber der statischen Symmetrie ist diese Anordnung eher ein dynamischer Zug der Tektonik. Die zwei Gegensatzpaare: Zweiteiligkeit-Dreiteiligkeit und Statik-Dynamik sind hier in eine ausgewogene Verbindung miteinander gebracht.

31. Die lineare Spannung der Kulmination im 5. Motiv ist durch die tonale und die tektonische Spannung so stark unterstrichen, daß diese Kulmination einen ganzen Refrain braucht, um wieder den Ausgleich herbeizuführen. Die voreilige Berührung von c'' im Motiv 3 ist zwar dem Motiv 5 linear gleichwertig, nicht aber motisch. Die lineare Spannung der Kulmination im 3. Motiv wird durch eine einzige Halbe g' kompensiert. Diese geringschätzige Behandlung der Kulmination stellt sie eben als voreilig bloß. Auf diese Weise wird die Wichtigkeit der scheinbar verletzten Regel der Anordnung der Versmotive nach ihrem zunehmenden Ambitus unterstrichen (vgl. §§ 23 f.).

32. Der Vers. Der Vers ist zweiteilig. Die zwei markanten Kulminationen auf c'' werden durch eine verzierte Repetition des g' (Motiv 4) voneinander getrennt. Im B. 2a werden die zwei Teile, von ungefähr gleicher Länge, nach ihrem Profil verglichen. Ihre Ähnlichkeit ist auffallend und braucht nicht erst bewiesen zu werden.

33. Zugleich ist der Vers auch dreiteilig. Wir stellen es fest, indem wir die auffallenden (da in anderen Gesängen meistens abwesenden) Schrittpaare $g'-a'$ und $a'-g'$ (bezeichnet mit x und y) beobachten. (Der Schritt $g'-a'$ im 5. Motiv — bei z — gehört

nicht hierher, sondern in den § 37, da er sowohl rhythmisch wie auch funktionell — vgl. B. 2a — den x-Schritten nicht gleichzusetzen ist.) $G'-a'$ gleicht einer Frage, auf welche $a'-g'$ Antwort gibt. Dieses Frage-Antwort-Spiel zieht sich durch den ganzen Vers hindurch und trägt zu seiner Tektonik bei. Nur eine Viertel trennt x^1 von y^1 ; eine große Kurve schiebt sich zwischen x^2 und y^2 hinein; x^3 und x^4 folgen sich im 4. Motiv, wo kein y vorhanden ist. Diese zwei „Fragen“ werden erst im 5. Motiv beantwortet. Die Entfernung zwischen x^3 und y^4 ist sehr groß. Auf diese Weise erhalten wir drei ungleich lange tektonische Glieder α , β und γ , die nach ihrer zunehmenden Länge geordnet sind.

Wie in der ganzen Strophe, so herrscht auch im Vers eine merkwürdige Verbindung von Zwei- und Dreiteiligkeit, von tektonischer Statik und Dynamik. — Das ist die 3. und die 4. Gesetzmäßigkeit in der Strophe.

34. Beobachten wir jetzt näher den Inhalt der drei soeben erschlossenen Teile (die Grenze zwischen dem α - und dem β -Teil ist wegen der Modulation t^1 schwer zu ziehen; es findet hier eine Überkreuzung statt) und beschreiben wir ihn auf eine einfache Weise! Teil α : überwiegend Viertel oder Dubletten, Terzambitus. Teil β : überwiegend Achtel, Quintambitus. Teil γ : Viertel und größere Werte überwiegen, Quintambitus. Dieser Teil verbindet also Elemente von α und β . Welche Elemente überwiegen in ihm? Rhythmus und Melodieprofil können als gleichwertige Elemente gelten. Um die Frage beantworten zu können, muß man nach einem anderen Kriterium suchen. Wir finden es, indem wir die Längenverhältnisse vergleichen. Der dritte Teil (γ) ist bedeutend länger als die Teile α und β zusammengenommen. Die Verlängerung ist zugunsten des α -Elementes geschehen; sie liegt im Motiv 4 (Viertel, Terzambitus), welches länger als der ganze Teil β ist. Im dritten Teil gibt es also mehr Elemente von α als von β ; wir bezeichnen ihn darum mit α' .

35. Versuchen wir die Tektonik des B. 2 noch anders aufzufassen. Die zwei ersten Motive machen auf uns den Eindruck, nur ein „Vorspiel“ zur Kulmination auf c'' im 3. Motiv zu bilden. Tatsächlich sind sie von ihr durch eine ziemlich lange Repetition auf f' getrennt, eine Repetition, wie sie gewöhnlich für den Abschluß eines ganzen Verses vorbehalten ist (§ 20). Die zwei ersten Motive bilden infolgedessen ein gewissermaßen abgeschlossenes Ganzes. Im „Vorspiel“ unterscheiden wir drei winzige Teile: Teil a: ausschließlich Viertel (und Dublette), Bewegung $g'-a'-f'$. Teil b: außer den Vierteln und einer Dublette gibt es auch Achtel, Bewegung $a'-g'-f'$. Teil a': Bewegung wie in a, Achtel wie in b. Wir erhalten wiederum die Form aba' , a' ist ein $a+b$ mit Überwiegen der a-Elemente. Fahren wir weiter! Motiv 3 enthält meistens Viertel und eine Kulmination auf c'' . Motiv 4 hat ruhige Bewegung und einen kleinen Ambitus. Im Motiv 5 gibt es eine Kulmination wie im Motiv 3, doch ist die Bewegung eher dem Motiv 4 entlehnt. Wiederum die dreiteilige Liedform! Es besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Teilchen a und dem 4. Motiv (Bewegung und tonikale Funktion von g'), ebenso wie zwischen dem Teilchen b und dem 3. Motiv (Auftreten der kleineren Notenwerte, Beginn mit der versartigen Kulmination, Abschluß in der Refrainintonart). Somit erhalten wir für den ganzen Vers die Formel: $a-b-a'/B-A-B'$.

Die weitere Untersuchung des Verses hat also Folgendes ergeben:

5. Der Vers als Ganzer hat die Form ABA' (§ 34).

6. Er zerfällt in zwei ungleiche Abschnitte, von denen jeder die dreiteilige Liedform hat. Nach dem Inhalt der Unterteilungen ist der zweite Abschnitt eine erweiterte Umkehrung des ersten.

36. Somit haben wir in einem Lied der Padleirmiut mindestens sechs verschiedene, voneinander unabhängige tektonische Gesetzmäßigkeiten festgestellt. Einige von ihnen (Symmetrie) sind weltverbreitet und auch nicht spezi-

fisch musikalisch, andere (progressive Vergrößerung der Elemente) lassen sich als Teilanwendung des Grundprinzips der Eskimo-Musik erklären. In ihnen wird nämlich das Prinzip der Anordnung der motischen Motive im Vers (§ 25) in das Gebiet der Tektonik übertragen und auf die ganze Strophe angewandt. Und schließlich sind die wichtigsten Gesetzmäßigkeiten direkt dem Grundprinzip (B. 1b) entnommen, und zwar die Form ABA'. Diese Form findet sich in den meisten Versen der Musik der Padleirmiut.

37. Abschließend noch eine Bemerkung zum „Gehalt“ des Liedes. Es wurde am Anfang (§ 30) gesagt, daß es ein origineller Einfall des Komponisten war, die tonale und melodische Funktion von g' durch den Schritt $g'-a'$ bzw. $a'-g'$ zu veranschaulichen. Bei z und bei y^4 wird diese Kompositionsmanier überwunden: beide sind hier im umgekehrten Sinn gebraucht. Man fühle sich ein in die Spannung des lang gehaltenen g' (bei z), ehe die Melodie den Weg über a' nach c'' einschlägt, ohne dem a' die Stufe f' (wie an den x -Stellen) folgen zu lassen (die punktierte Viertel g' ersetzt die Bewegung $g'-a'-f'$; s. B. 2a). Man beachte auch, daß $g'-a'$ (bei y^4) zu f' überleitet, im Gegensatz zu allen analogen Schritten. Das „Ethos“ der Melodie scheint also in der Überwindung der anfänglichen Idee des Komponisten zu liegen. Wir können in der Melodie einen inneren Kampf vermuten zwischen der „natürlichen“ Tendenz der Melodie und der willkürlich vom Komponisten aufgezwungenen Bedeutung der Tonschritte, wobei schließlich die erste siegt. Dieser Gehalt ist mit dem Abschluß des Verses vollständig ausgesprochen, der Refrain bildet nur einen Abgesang.

Sonderfälle.

38. Ähnlich wie das oben analysierte Lied sind alle andern Gesänge durch Eigenmerkmale gekennzeichnet. Immer aber lassen sich diese Merkmale als andersartige Anwendung des allgemeinen Stilprinzips der Musik der Padleirmiut deuten.

So wird in einem besonders modulationsreichen Lied das Tonalitätsspiel nach dem Schema des B. 1b geordnet (vgl. 9, 14-17; das Diagramm auf S. 15 muß jetzt im Spiegel gelesen werden); in den sehr seltenen Fällen von Mehrstimmigkeit ist dasselbe Gesetz wirksam (10); usw.

Die stilfremden Melodietypen.

39. Die Padleirmiut kennen auch Tanzmelodien, die sich anderer als der bis jetzt beschriebenen Skalen bedienen. Zwei solche Lieder werden in den BB. 6 und 7 wiedergegeben. Besonders ein „dritter“ Melodietypus (B. 6) ist ziemlich verbreitet. Alle anderen Typen sind durch vereinzelte Melodien vertreten. Aus dem sehr kleinen Prozentsatz der Gesänge des III. und anderer in der Sammlung GABUS vertretener Typen läßt sich schließen, daß sie seltener und weniger beliebt sind als die Typen I und II.

Wir können Typus III und weitere Typen zusammenfassend folgendermaßen beschreiben: Einer Skala, in welcher das tonale Zentrum (a') von der melodischen Dominante (f') um eine große Terz entfernt ist und in der außerdem noch zwei andere Töne in der Höhe auftreten (d'' in allen Typen, c'' im dritten Typus), haben die Padleirmiut ihr eigenes Tonsystem angepaßt. Der III. Typus mit seiner festen Tonleiter ähnelt dem ersten, die übrigen Melodien dem zweiten Typus (§ 18). Man bemerkt in ihnen eine gewisse Zahl chroma-

tischer Stufen von variabler bzw. unbestimmter Höhe, den legato- oder glissandoartigen Vortrag und gelegentliche, aber gewollte schwankende Intonation der Tonika.

Zu allen diesen Typen ist Folgendes zu bemerken:

40. Skala. (Bezieht sich vor allem auf den III. Typus.) Die Skala des I. und des II. Typus ist nach dem allgemeinen, doch ziemlich lockeren Schema „Zunahme der Intervallgröße bei der Entfernung vom tonalen Zentrum (im Vers f' , im Refrain g')“ gebaut, so z. B. im Vers des ersten Typus $f'-(fis')-g'-a'-c''$. Im III. Typus (Versskala: $f'-a'-c''-d''$) beobachten wir ein gegensätzliches Konstruktionsprinzip: Verkleinerung des Intervalls zwischen den Nachbarstufen beim Sich-entfernen von f' (große Terz, kleine Terz, große Sekunde).

Die Tonleiter des III. Typus mit ihren wohlgeordneten Intervallen und endgültig fixierten Stufen scheint uns ein fertiges, von anderswo entliehenes Kulturgut zu sein. Nebenbei bemerkt, findet man diese Tonleiter und andere ähnlich konstruierte Leitern oft in der indianischen Musik.

41. Die Tonfunktionen sind im III. und in den weiteren Typen wenig ausgebildet. Die Dominantfunktion von f' ist in langen Abschnitten des Verses zugunsten von c'' vernachlässigt (B. 6, x). Im Nachgesang (dasselbe B.), welcher hier die orthodoxe metrische Form des Anapästs beibehält (§ 21), ist die erste Note nicht die Dominante oder der Leitton (wie im B. 3), sondern sofort die Tonika. Ebenfalls sollte das a' im Refrain (*) die Dominante sein (eine im II. Typus sehr verbreitete Wendung vor der Schlußkadenz). Die Eskimos haben scheinbar die fertigen Formeln, die im I. und im III. Typus ihren Sinn haben, an die anders gestalteten Skalen grosso modo angepaßt, indem sie aber mehr auf das äußere metrisch-lineare Aussehen als auf die innere tonale Logik der Formel acht gaben. Wir bemerken das besonders gut im B. 7, bei der Kulmination auf d'' . Die Wiederholung von d'' wird durch ein b' unterbrochen (durch eine Stufe, welche um einen Halbton von der Tonika entfernt ist), in der vermutlichen Absicht, eine Kulmination des II. Typus nachzuahmen (vgl. B. 3 Motiv 4). Die darauf folgende Einführung des schwankend intonierten Leittones gis' ist eine Anspielung an ähnliche Ausweichungen in die Refraintonart im I. Typus (B. 2 Motiv 2). Die Skala des B. 7 scheint erst in Formung begriffen zu sein.

42. Eigene Züge. Es ist charakteristisch, daß die Melodien des III. und der weiteren Typen keine neuen Merkmale aufweisen. Alles in ihnen läßt sich auf eine Nachahmung des I. und des II. Typus reduzieren. Dazu sind diese Melodien meistens sehr einfach. Sie bestehen größtenteils aus Tonikawiederholungen; Melodiesprünge werden sorgfältig vermieden usw. Im III. Typus beobachten wir den ständigen Gebrauch der gleichen Melodiewendungen durch alle Gesänge. Die Kontraste zwischen Vers und Refrain sind auf rein „schulmäßige“ Weise, d. h. sehr schematisch angedeutet: Langsamerer Rhythmus im Refrain, Verschiedenheit der Tonlage und womöglich der Bewegungsrichtung, Gebrauch der stereotypen Formeln usw. Es gibt hier keine tonalen Feinheiten wie in den beiden ersten Typen.

43. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß nur der I. und der II. Typus autochthones Kulturgut darstellen. Die übrigen Typen ahmen sie auf eine grobe, linkische Weise nach. Sie bleiben aber für uns wichtig als ein Beweis dafür, daß das Musiksystem der Padleirmiut auch bei der Verwendung fremdartiger Tonleitern seinen spezifischen Charakter nicht verliert. Gerade die mühelose Feststellung der Diskrepanz zwischen dem Musikstil der Padleirmiut und den fremdartigen Leitern beweist die Existenz von scharf ausgeprägten Eigenmerkmalen in der Musik der Padleirmiut.

44. In der Folge werden wir feststellen (§ 118), daß die Melodien, die sich auf der Terz-Kernzelle aufbauen, mannigfaltige Formen und verschiedenartig konstruierte Skalen aufweisen können. Es wird da wohl eine Unzahl von „Typen“ geben, die wir jedoch nicht näher analysieren werden. Der Einfachheit halber gebrauchen wir den Namen „III. Typus“ für die Sammelgruppe aller Melodien, in welchen die Entfernung zwischen der Tonika und der Dominante eine (große oder kleine) Terz beträgt.

III. Vergleichende Untersuchung der einzelnen Musikstile der Eskimos.

45. Im vorhergehenden Kapitel haben wir nachgewiesen, daß der Stil der Tanzlieder der Padleirmiut „organisch“ gebaut ist. Wir haben nur von den Tanzgesängen gesprochen (§ 14), da bei allen bekannten Eskimos die magischen Lieder kein stilistisch einheitliches Bild ergeben. Sie sind oft durch einen nicht-musikalischen Rezitationscharakter gekennzeichnet, manche von ihnen scheinen direkt von den Indianern entlehnt zu sein (12, B. 3). Sowohl in der Sammlung GABUS wie auch bei ROBERTS (25) und THUREN (28b) sind sie in geringer Anzahl vorhanden. Diese und andere Gründe veranlassen uns, die vergleichende Untersuchung auf Tanz- und ähnliche Gesänge (Fußballspiel-, Trommelstreitlieder usw.) zu beschränken.

Andere Rentier-Eskimos.

Melodien im Stil der Padleirmiut.

46. Bei H. H. ROBERTS (25, Nr. der Samml. 126-132) finden wir sieben Lieder der Rentier-Eskimos. Sie gehören zum Musikstil der Padleirmiut. Besondere Beachtung verdienen die Nrn. 128 (ein Lied des I. Typus), 131 (III. Typus) und 126 (I. Typus). Eine Strophe dieses letzten Liedes enthält nur zwei Tonstufen g' und f' , wenn wir das ein einziges Mal im Vers auftretende c'' außer acht lassen (Originallage des Gesanges eine Quinte höher). Trotz der Stufenarmut ist das Lied sehr klar konstruiert und enthält im Refrain sogar eine Modulation in die Tonart des Verses (vgl. die Analyse des Liedes in 11, 210-213).

47. Als B. 8 führen wir eine Melodie von bis jetzt unbekannter Skala an. (Wenn wir nichts besonderes bemerken, wird nur eine Strophe des Gesanges zitiert.)

Diese Skala kann als diejenige des I. Typus beschrieben werden, in welcher die Töne g' und f' um einen Ganzton nach unten verschoben wurden. (Doch kann diese Tonleiter auch unter dem Einfluß des III. Typus stehen.) Abgesehen von der eigenartigen Skala ist das B. 8 den anderen Liedern der Rentier-Eskimos gleichzustellen: die typischen konvexen Bogen im Vers, die konkaven im Refrain (wo auch abgekürzte ornamentale Motive — § 21, B. 5a — vorhanden sind); der übliche rhythmische Kontrast zwischen Vers und Refrain; Nachgesang in der typischen Form des Anapästs (am Anfang des Beispiels; am Schluß ist er umgestaltet) wie in Nr. 6; die Modulationen (sie sind freilich nur angedeutet); die Kulmination auf c'' im Schlußteil des Verses, usw. Der Refrain ist verdoppelt, infolgedessen außerordentlich lang.

48. CHRISTIAN LEDEN (20, 272-277) veröffentlicht fünf Lieder der Karnermiut (ihr Wohnsitz befindet sich nördlich der Padleirmiut, in der Gegend der Chesterfield-Bucht und des Kazan-Flusses). Die Notierungen sind sorgfältig und die Bemerkungen zur Musikpraxis aufschlußreich, dagegen sind die musiktheoretischen Ausführungen des Verfassers wenig überzeugend.

49. Das Lied von Tupik (B. 9) erinnert uns seiner Skala wegen an drei Lieder der Padleirmiut (Sammlung GABUS), welche jedoch wegen des schlechten Zustandes der Schallplatten nicht transkribiert werden konnten. Die Skala enthält zugleich ein a' und ein as' . Das B. 9 läßt uns im Zweifel, ob damit zwei verschiedene Stufen gemeint sind (funktionell sind sie verschieden: as' ist ein Leitton zu g' , a' wird nur in Verbindung mit c'' gebraucht), oder ob wir es hier mit einem Ton von wechselnder Höhe zu tun haben, analog zum Ton as' im II. Melodietypus, welcher je nach der Funktion und Lage im Motiv mehr zum as' oder mehr zum g' wird (§ 18). Wegen der allgemeinen Ähnlichkeit des Liedes von Tupik zu den Liedern des II. Typus (Refrainskala, zahlreiche Glissandos, Leittonfunktion von as') möchten wir eher die zweite Annahme für richtig ansehen. Im Tupik-Lied wird jede Verskulmination durch eine Kadenz in der Refrain-tonart abgeschlossen. Ein Padleirmiut würde das vermeiden (B. 2 ist in dieser Beziehung wenig charakteristisch); anders gesagt: er würde vom Schritt $g'-f'$ mehrmals Gebrauch machen (vor allem am Versanfang). Sonst aber verstünde er den musikalischen Sinn des Gesanges von Tupik.

Fremde Einflüsse bei den Karnermiut.

50. Befremdender wirkt der Refrain des nächsten Beispiels (Nr. 10), und dies um so mehr, als der Vers im reinen II. Typus verfaßt ist (die einzige Abweichung vom Schema des II. Typus besteht darin, daß die Melodie von des'' nach as' statt nach g' abfällt). Man beachte die kunstvolle, orthodox aufsteigende Linie, die im letzten Versmotiv gipfelt (zu hohes des''), wobei die auf denselben Tönen kulminierenden Bogen paarweise verbunden sind. Die höchsten Motive (letztes Motivpaar) sind zugleich die längsten von allen. Das letzte Motiv wird durch eine Koda in der Refraintonart verlängert. Der Schritt $g'-f'$ tritt häufig in Erscheinung. Der Refrain beginnt auch ganz regelmäßig. Er bildet ein langes, ausgebautes ornamentales Motiv (§ 21), eine analoge Erscheinung zum Refrain des B. 4. Nur die reine Intonation des im II. Typus gewöhnlich unpräzise angedeuteten tiefsten Tones und seine mehrfache Wiederholung bilden eine gewisse Stilverletzung. Der Schluß auf diesem Ton überrascht jedoch sehr. Ein derartig abgeschlossener Refrain überschreitet den Rahmen des reinen Eskimo-Stils. Der Vers bringt im Eskimo-Stil die Verschiebung des tonalen Zentrums von der Tonika auf die Dominante (vgl. das Urmotiv im B. 1), melodisch ist er eine Auszierung des Kernschrittes $g'-f'$. Darauf soll der Refrain durch die Verschiebung des tonalen Zentrums auf die Tonika zurück und durch die melodische Bewegung $f'-g'$ die Antwort geben. Im B. 10 ist das des Schlußtones wegen nicht der Fall. Die musikalische Antwort auf den Vers im Refrain ist hier durch einen bloßen Tonlagekontrast ersetzt.

51. Wir können die vermutliche Herkunft dieses neuen Elementes im B. 10 ausfindig machen, wenn wir die lange fallende Linie $des''-des'$ mit ihrer dreiklanghaften Struktur, den Schluß in der Tiefe und das letzte Abwärtsglissando ins Auge fassen. Das sind allgemein verbreitete Merkmale indianischer Gesänge. CHR. LEDEN sagt auch ausdrücklich, daß ihn die Musik der Karnermiut an die indianische erinnert, sogar in der Vortragsweise (20, Begleittexte zu den Melodien). Die magischen Gesänge dieses Stammes sind bestimmt indianischer Herkunft. Wir finden in ihnen weitgehende Analogien zu den auch aus sehr entfernten Gegenden stammenden Indianerliedern (vgl. BB. 11 und 11a). Die starken indianischen Einflüsse in der Gegend des Kazan-Flusses sind geographisch leicht erklärbar. „Cette rivière Kazan, dont le nom d'ailleurs est indien, fut de tout temps une des bonnes routes de pénétration dans les territoires du

Nord-Ouest, route de fourrure et en particulier route des Indiens qui s'en servaient autrefois plus qu'aujourd'hui, en partant du Grand Lac des Esclaves et surtout du Lac du Brochet. Le contact avec les Indiens était donc plus étroit sur la rivière Kazan qu'à la frontière sud du Barrenland" (16) (wo sich die Padleirmiut niedergelassen haben). Wir dürfen also annehmen, daß das B. 10 eine durch indianische Einflüsse umgeformte Eskimo-Melodie darstellt. Die Umformung wirkt vor allem auf die tonale Struktur schädlich. Sie greift den tonal wichtigsten Ton (Tonika) in seiner tonal wichtigsten Funktion (als Schlußton) an, wodurch der tonale Sinn der ganzen Melodie in Frage gestellt wird. Das Melodieprofil verändert sich, wird dadurch aber einer gewissen Logik nicht beraubt.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der reine Stil der Padleirmiut auch für die anderen bekannten Stämme der Rentier-Eskimos, trotz der lokalen Eigenzüge, als Maßstab gelten darf.

Alaska und Mackenzie-Delta.

Quellen.

52. Die Quellen zur Alaska-Musik sind in Europa schwer zugänglich. Bei JOHN MURDOCH (21) finden wir keine Gesangsproben, E. W. NELSON (22) zitiert nur ein Tanzlied (B. 12), das aber entweder unvollständig vorliegt oder aber bei der Aufzeichnung „korrigiert“ wurde.

Es handelt sich vielleicht um ein Fragment der Versmelodie des I. Melodietypus; g' bildet den tonalen Stützpunkt der Melodie und wird lange gehalten (bei den Rentier-Eskimos werden die großen Werte fast ausschließlich für die Tonika, seltener für die Dominante vorbehalten), c'' ist ein Gipfelpunkt, der jedesmal nur kurz berührt wird (wiederum ein Merkmal der Musik der Rentier-Eskimos), und um die Wiederholung von c'' zu unterbrechen, wird der Ton a' gebraucht (typische Erscheinung im I. und im II. Typus, im II. Typus fällt diese Rolle dem as' zu, vgl. B. 3 Motiv 4). Diese genannten Ähnlichkeiten können jedoch mehr oder weniger zufällig sein. Bei B. 12 erwähnen wir noch die scharfen rhythmischen Kontraste: das Beispiel enthält sowohl Achtel wie auch einen Wert, der länger als eine punktierte ganze Note dauert.

53. Im Werke von H. H. ROBERTS (25) finden wir einige Gesänge, die entweder in Ostalaska oder im Mackenzie-Delta aufgenommen wurden. Die letztere Gegend ist seit einer gewissen Zeit fast ausschließlich durch Einwanderer aus Alaska bewohnt (3, 246). Die Gesänge sind nicht zahlreich. Eine gewisse stilistische Homogenität, die sie auszeichnet, erlaubt uns jedoch einige Urteile über die alaskaische Musik.

Alaska.

54. Das B. 13 stammt aus Point Hope (Alaska). Es besteht aus zwei Teilen, die im 18. Takt durch eine Pause voneinander getrennt sind. Dem ersten Teil geben wir den Namen Vers, dem zweiten Refrain. Vers: überwiegend kleine Werte (Achtel und kleinere), Gruppierung der größeren Werte oft im Schlußteil der einzelnen Bogen, konvexe Melodiebogen, Auftreten des höchsten Punktes in der zweiten Hälfte des Verses. Refrain: überwiegend größere Werte (Viertel und darüber), nur konkave Bogen, die Wiederholung von g' bildet den wesentlichen Melodieinhalt, die letzte Bewegung ist $f'-g'$. Takte 24-26: der schon bekannte (§ 21) Nachgesang (Anapäst) in melodisch vereinfachter Form und die abgekürzte Wiederholung des Nachgesanges, welche auch bei den Rentier-Eskimos manchmal anzutreffen ist (B. 13a, B. 3). Das tonale Zentrum

des Refrains ist mit demjenigen des Verses nicht identisch. — Diese allgemeine Beschreibung von B. 13 stimmt in allen Punkten mit einem typischen Lied der Rentier-Eskimos überein (I. Typus).

55. Das B. 13 weicht vom „reinen“ Eskimo-Stil hauptsächlich durch die Erweiterung der Versskala ab.

Der Vers beginnt nicht mit dem Schritt $g'-f'$ (Verschiebung des tonalen Zentrums von der Tonika auf die „Unterdominante“, vgl. B. 1, Phase A; §§ 20 u. 22), sondern mit dem Sprung $d'-c''$. In den stilreinen Liedern ist d' der Ton, welcher die Stufe f' in ihrer oberdominanten (refrainartigen) Funktion begleitet. Der Ton c'' begleitet dieselbe Stufe, wenn sie im unterdominanten Sinne aufzufassen ist (im Vers). Die Bewegung $d'-c''$ bedeutet also tonal: Von jetzt an bekommt die Melodie unterdominanten (versartigen) Charakter. Tonal — wenn auch nicht melodisch — haben also die Bewegungen $g'-f'$ und $d'-c''$ denselben Sinn. Die Subdominante f' wird also am Versanfang durch c'' symbolisiert (dieselbe Erscheinung wie im III. Melodietypus, vgl. § 41 und B. 6). Die weitere Entwicklung in dieser Richtung kann aus der Stufe c'' als Symbol der Unterdominante f' eine Ersatzstufe für diesen Ton machen (in dieser Bedeutung wird c'' am Refrainanfang gebraucht). Wir sehen darin nichts Stilwidriges, im Gegenteil, diese Entwicklung der tonalen Struktur beweist die Lebensfähigkeit des Stils. Auf den Ton c'' als Subdominante kann sich jetzt eine normale Versmelodie stützen. Tatsächlich bemerken wir im B. 13 zwei übereinandergelegte Versleitern des I. Typus: $f'-g'-a'-c''$ und $c''-d''-e''-g''$. Es genügt, die Melodie auf die „Normallage“ $f'-c''$ zu reduzieren, um einen konventionellen Vers zu erhalten (B. 13b; die transponierten Abschnitte in Klammern). Abweichungen vom reinen Stil finden sich nur am Anfang und Schluß. Die rhythmische Nuancierung ist feiner als gewöhnlich. Die lange Repetition von f' ist bei den Rentier-Eskimos zwar sehr selten, aber auch in stilreinen Liedern anzutreffen (9, 20). Das B. 13b zeigt eine sehr einfache Melodie; sie enthält z. B. keine Modulationen in die Refraintonart. Der Schritt $g'-f'$ (im 2. Motiv ist er verziert) ist der häufigste von allen, gleich wie in einigen sehr konventionellen Versen der Rentier-Eskimos (vgl. § 22). Die Motive nehmen bis zum 4. Motiv ständig an Länge zu. Das längste Motiv enthält den Gipfelpunkt der Melodie (vgl. § 25). Die Motive 5-8 stellen eine „zweite Versmelodie“ dar (vgl. § 24, B. 3).

Die stilreine Bereicherung der Melodielinie im B. 13 hat also eine gewisse strukturelle und tonale Durchschnittlichkeit bzw. Armut zur Folge.

56. Das zweite Lied (B. 14) ist wegen seines Komponisten und Sängers, namens Mike, wichtig. Dieser ist nämlich ein Mitglied eines sibirischen Eskimo-Stammes, und zur Zeit der Aufnahme wohnte er erst seit wenigen Jahren in der Gegend des Mackenzie-Flusses (25 — D. JENNESS — 497). Hat er das Lied aus seiner Heimat mitgebracht? Oder aber, ahmt er den lokalen Stil nach, indem er das am meisten Charakteristische des Stils besonders hervorhebt? So oder so ist der Gesang von Mike für uns interessant. Wir finden in ihm eine gewöhnliche Zweiteilung in „Vers“ und „Refrain“ (die Namen stammen von uns), welche sich voneinander durch ihre Länge und Tonlage unterscheiden (es gibt da keinen merklichen Unterschied im Rhythmus). Im Refrain fehlt der Schritt $f'-g'$; er tritt nur zwischen dem Schlußton des Verses und dem Anfangston des Refrains auf. Der erste Teil des Refrains besteht aus einem ausgebauten ornamentalen Motiv ohne den regelrechten Schluß $f'-g'$ und aus zwei kodaartigen Wiederholungen von g' , beide durch einen Nachgesang abgeschlossen (Anapäst, § 21). Das zweite Mal ist die Koda diminuiert und der Nachgesang rhythmisch umgestaltet. Der Refrain ist in rhythmischer, melodischer und tektonischer Hinsicht charaktervoller als die Refrains der Rentier-Eskimos. Der Vers ist ebenfalls rhythmisch, melodisch und tektonisch klar umrissen. Die Tektonik ist aber besonders interessant; sie bietet ein ausgezeichnetes Beispiel für die im Sinne der Eskimos aufgefaßte, mehr statische Form ABA'.

Die einzelnen tektonischen Glieder sind durch Quintsprünge aufwärts deutlich voneinander getrennt. Alle drei sind zweiteilig. A besteht aus der verzierten Rezitation auf d'' (wobei der Ton e'' auftritt) und aus einer kürzeren Wiederholung von g' . B enthält zwei Bewegungen, die von dem ein paarmal wiederholten c'' abwärts gerichtet sind, und wiederum eine Repetition von g' . Im dritten Glied werden die beiden vorangehenden „Themen“ vereinigt, indem man ihre weniger kontrastierenden Elemente ausläßt, d. h. die Repetition von g' , die beiden gemeinsam ist. A' beginnt ähnlich wie A (Wiederholungen von d'' bei der Berührung von e'') und schließt mit zwei Abwärtsbewegungen wie in B. Diesmal aber beginnen sie auf a' . Die allgemeine Linie von A' gleicht deswegen mehr A als B. Die dynamische Seite der Tektonik (§§ 30 ff., B. 2) ist ebenfalls berücksichtigt, wenn sie auch nicht durch die Länge, sondern durch die Lage der Motive im Tonraum angedeutet ist. (Die einzelnen Elemente sind nicht eindeutig voneinander abgegrenzt.) Die diesbezüglich markanten Punkte sind die Quintsprünge: Takte 7/8 ($f'-c''$), Takte 10/11 ($g'-d''$) und Takt 12 bilden eine Art verschleierte aufsteigender und deswegen spannungsvoller Progression, die jedoch durch die Umkehrung der Bewegungsrichtung im Takt 12 ($e''-a'$) abgerundet und abgeschlossen wird.

Dieselben Quintsprünge verraten auch die allgemeine Aufstiegstendenz der Melodie, die, abgesehen von diesem Merkmal, nicht besonders auffällt. Die Melodie kulminiert also stilgerecht in ihrer zweiten Hälfte.

Berücksichtigt man die Tatsache, daß die Versskala — ähnlich wie im vorhergehenden Beispiel Nr. 13 — verdoppelt ist, so erweist sich die tönale Struktur des Liedes als äußerst einfach. Es genügt, sich die Melodie in der „unteren“ Versskala zu denken (kleine Noten zeigen die Transpositionen), um eine selten unterbrochene Wiederholung der Tonika g' zu erhalten; die Tonfolge $g'-f'$ tritt als wichtigster Schritt auf. Keine tonalen Probleme (nur es' im 7. Takt ist schwer zu deuten), keine Modulationen stören das monotone und arme tonale Bild.

Das ganze Lied ist also fast in jeder Beziehung stilrein. Die Verdoppelung der Versskala ist noch eindeutiger als im B. 13. Das reich gestaltete Profil verbindet sich, hier wie dort, mit tonaler Einfachheit. Es bleibt unerklärlich, worauf sich die Behauptung von H. H. ROBERTS stützt (S. 351): „There is no form in this example and its tonality is but poorly established“ (Die Verfasserin möchte sich die Tonart für das untransponierte Lied als E-dur denken). „The play between the second, fourth and sixth degrees is disconcerting to European ears (...)“

Der Gesang von Mike wurde auf der Herschel-Insel aufgenommen; wir haben ihn jedoch, wegen der Herkunft des Komponisten, den Alaska-Gesängen zugerechnet.

Mackenzie-Fluß.

57. Es folgen nun zwei Lieder aus der Gegend des Mackenzie-Deltas. Sie sind nicht die typischsten für diese Gegend. In der Tat finden wir hier auch Gesänge, die überhaupt keine markante Ähnlichkeit mit den Eskimo-Gesängen aufweisen (z. B. die Nrn. 116-119 der Samml. ROBERTS). Der große Ambitus und die Wiederkehr analoger Wendungen im Quint- bzw. Quartabstand in diesen Melodien lassen uns an zweizonenhafte Tonraumgestaltung denken. Andererseits stehen die von uns gewählten Lieder — in welchen uns insbesondere ihre Verwandtschaft mit den Gesängen der Rentier-Eskimos interessiert — nicht alleine da. Man könnte ihnen z. B. die ROBERTS'schen Nrn. 122 und 124 beigesellen.

58. Die zweizonenhafte Struktur des B. 15 zeigt sich im Vers durch fünf Quintsprünge (vgl. B. 14). Die nahe Verwandtschaft von c'' und f' fällt besonders im 13. Takt auf, wo f' eine Wechselnote zu c'' bildet. Durch diese Quintsprünge werden die transponierten Abschnitte sofort erkennbar. Der Rhythmus (kleine und sehr große Werte vermischt) und die Melodieführung des Verses (insbesondere die Repetition von c'') erinnern an B. 13. Der Refrain, welcher mit einem ausgebauten ornamentalen Motiv beginnt und vom Nachgesang in anapästischer Form Gebrauch macht, ähnelt weitgehend dem Refrain des B. 14. Unterstreichen wir noch, daß der Schritt $f'-g'$ im ornamentalen Motiv des Refrains (Takte 18-23) lange vermieden wird, was auch für die Rentier-Eskimos typisch ist. Das B. gehört zum I. Melodietypus, der hier in seiner alaskaischen Fassung vorliegt. — Die Einteilung der Melodie in Verse und Refrains stammt von uns. Im B. 15 ist der Anfangsteil des Gesanges angeführt.

59. Beispiel 16. Indianisch anmutende Elemente: die Oktavverwandtschaft — Takte $3/4$ — (sie ist auch bei den Kupfer-Eskimos ziemlich oft ausgenützt); dreiklanghafte Melodik und Terzenserien — $e''-c''-a'-f'$ im 9. Takt — (sie fallen auch in der ROBERTS'schen Nr. 121 auf); u. a. m. In der angeführten Schlußstrophe des Gesanges (die Stropheneinteilung stammt von uns) gibt es zwei „Unterstrophen“ (Tektonik der Kupfer-Eskimos, § 101); in jedem „Vers“ tritt als Schlußschritt die Verbindung $g'-f'$ auf, jeder Refrain schließt mit dem Nachgesang der Rentier-Eskimos (Anapäst), dazu werden in ihnen die konkaven Bogen immer weniger tief (§ 23, Padleirmiut). Eine sehr enge Verwandtschaft mit den Alaska- und den Rentier-Eskimos zeigt sich auf Schritt und Tritt. Verglichen mit den BB. 13-15 bringt das B. 16 nichts wesentlich Neues; wir sehen darum von seiner Besprechung ab.

Ergänzende Bemerkungen.

60. Wir haben die Verdoppelung der Versskala in den Gesängen der alaskaischen Eskimos nicht stilwidrig gefunden (§ 55). Ist diese Verdoppelung aus innerem Triebe zustande gekommen, oder spielte dabei die Nachahmung einer fremden Musik eine Rolle? Kommt die Nachahmung fremder Musik in Frage, dann wären wir geneigt, hier mongolische Einflüsse zu vermuten. Ein musikethnologischer Beweis dafür ist wegen der mangelhaften Kenntnis der Musik der betreffenden Völkerschaften heute noch nicht zu erbringen. Doch ist es sicher, daß einerseits das mongolische „Zweizonenmelos“ (W. DANCKERT; zu diesem Strukturprinzip s. auch 14) manche gemeinsame Züge mit dem alaskaischen Quintstranspositionstypus hat; vgl. B. 17 — ein mongolisches Lied — mit den Takten 11-14 des B. 14. Andererseits ist es allgemein bekannt, daß die Eskimos zahlreiche Entlehnungen, teilweise jungen Datums, von den sibirischen Völkern besitzen, so daß auch Einflüsse auf musikalischem Gebiet wahrscheinlich sind. Auch die Musikpraxis in Alaska ist durch sibirische Völker beeinflußt, vgl. z. B. den diagonalen Handgriff der Rahmentrommel einiger pazifischer Eskimo-Stämme (3, 187). Maßgebende Angaben über sibirische Einflüsse in Nordamerika finden sich bei MARIUS BARBEAU (2; s. vor allem die Kapitel: Our Northwestern Indians still sing Asiatic songs, Siberian and Northwestern American songs compared, etc.).

Es besteht immerhin auch die Möglichkeit, daß die verdoppelte Skala bei den Eskimos eine ursprüngliche Erscheinung darstellt. Die einfache Skala wäre dann eine spätere Verkümmern. Auf diese Frage werden wir später zurückkommen (§ 140).

Grönland.

Nord- und Südwest-Grönland.

61. Im vorhergehenden Abschnitt untersuchten wir — soweit uns musikalische Dokumente zur Verfügung standen — Gesänge aus den westlichsten Gegenden des Verbreitungsgebietes der Eskimos. Jetzt verlegen wir unser Beobachtungsfeld in die entgegengesetzte Gegend.

Die einheimische Musik in Grönland ist teilweise für immer verschwunden und durch die europäische ersetzt. Diese Feststellung bezieht sich vor allem auf Nord- und Südwestgrönland. WILLIAM THALBITZER hat mehrere Lieder aus diesen Gegenden gesammelt (27). Sie stützen sich auf die anhemitonisch-pentatonische Skala (wie z. B. der I. und der III. Typus im engen Sinn, cf. §§ 39 ff.), was eigentlich nichts besagt, da die halbtöne Fünffonleiter allgemein verbreitet ist. Der Melodieduktus hat gewisse Ähnlichkeiten mit den Liedern aus Smith-Sound (§§ 119 ff.). Nur zwei Lieder (Nr. 130 und 132 auf SS. 110 und 111) enthalten einige Einzelheiten, die uns an den Musikstil der amerikanischen Eskimos erinnern; diese Einzelheiten fügen sich aber nicht zu einem uns bekannten Ganzen zusammen. Bei CHR. LEDEN (19) finden sich vier Lieder aus West- und Nordgrönland. Die Leitern von zwei Liedern stehen in enger Beziehung zu der 1. Melodiegruppe aus Ammassalik (§§ 65 u. 66).

62. Die südwestlichen Gebiete Grönlands stehen schon seit über zweihundert Jahren unter europäischem Einfluß. Die ursprüngliche Musik der Eingeborenen ist schon seit langer Zeit in Vergessenheit geraten.

In Anbetracht dieser Tatsachen gewinnt die frühzeitig genug zustandgekommene Sammlung der ostgrönländischen Lieder besondere Bedeutung. Es ist wahrscheinlich, daß die anderswo wohnenden Grönland-Stämme eine ähnliche Musik besaßen, da die grönländische Kultur bis ins 18. Jahrhundert ein einheitliches Bild bot (3, 230).

Ost-Grönland.

63. Die Bewohner der zwei Fjorde Ammassalik und Sermilik in Ostgrönland wurden erst im Winter 1884/85 von HOLM entdeckt. Etwa zwanzig Jahre später (1906), zu einer Zeit also, als die einheimische Kultur durch die europäische noch nicht beeinflußt war, erforschte WILLIAM THALBITZER diese Eskimos. Es gelang ihm, 129 verschiedene Trommel- und Zauberlieder zu sammeln. Sie wurden größtenteils von H. THUREN übertragen und in einer ausgezeichneten Studie veröffentlicht, zu welcher W. THALBITZER ethnographische Ergänzungen verfaßt hat (28).

THUREN hat den Eindruck, daß die Ammassalik-Lieder keine primitiven Gebilde sind. Der Reichtum an rhythmischen Feinheiten, an tektonischen und melodischen Formen fällt ihm besonders auf (28a, 4-6). Seine Beschreibung der Melodieausführung erinnert uns an diejenige der Rentier-Eskimos (die Gebrauchsart der Trommel, das Verhältnis des Gesangs- und Trommel-

rhythmus — SS. 13-14 —, Ritardando am Schluß der Strophe — S. 11 — usw.). In der Sammlung THALBITZER-THUREN sind für uns nur die Trommellieder von Interesse. Sie umfassen Tanz-, Trommelstreit- und Unterhaltungsgesänge. THUREN ordnet sie nach ihrer Stufenzahl bzw. nach der Beschaffenheit der Skala, was für unsere Zwecke nicht genügt. Unsere Untersuchungsart erlaubt uns, zwei- (B. 37) und achtstufige Lieder (B. 13) als stilistisch einheitlich zu erkennen (wenn auch in jedem Fall ein anderer musikalischer Inhalt hervorgehoben wird).

Es folge hier eine kurze Beschreibung der Tonleitern aus Ostgrönland und eine allgemeine Systematik der Melodietypen.

64. Tonleitern. Das Gerüst der typischen Tonleitern aus Ammassalik und Sermilik bilden zwei Töne im Quintabstand (ev. kann diese Quinte unrein sein). Dazu kommt als dritter Ton eine Sekunde unter bzw. über der Prime oder der Quinte. Schließlich wird die Quinte durch eine große, neutrale oder kleine Terz geteilt. Das ist auch das Schema aller Vers- und Refrainleitern in den melodischen Haupttypen der Rentier-Eskimos. — In einigen Ammassalik-Liedern ist die Skala ärmer, d. h. der dritte oder der vierte Ton fehlen. In anderen Liedern dagegen finden wir eine reichere, mit Durchgangstönen ausgefüllte Skala, oder eine Skala, welche aus der Addition von zwei einfachen Leitern entstanden ist. Durch die Addition erklären wir uns z. B. die Tonleiter der Lieder 115 und 121 (in der Sammlung von THUREN): $f'-g'-a'-c''-d'$. Wir sehen in ihr als erste Komponente die Tongruppe $f'-g'-a'-c''$ an (sie bildet die Skala der Lieder 72, 78, 82, 84, 86, 87, 93, 119, 123 usw.) und als zweite Komponente die Tongruppe $f'-a'-c''-d''$ (sie bildet die Skala der Lieder 35, 108 und 127). Damit will jedoch nicht gesagt sein, daß die Grönländer selber einige Tonleitern als einfach, andere als zusammengesetzt empfinden. Ebenso wenig ziehen wir bei der Beschreibung des Tonvorrates die Tonfunktionen in Betracht.

Gruppierung der Melodien. Wenn wir als Kriterien das Melodieprofil und die Beschaffenheit der Tonleitern nehmen, dann erhalten wir folgende drei (bzw. vier) wichtige Melodiegruppen in der Musik der Ammassalik-Bewohner :

- 65. 1a.** (s. § 70) Konvexe Melodiebogen ; Tonleitern, die denjenigen des Verses des I. oder III. Typus (im engeren Sinn, §§ 39 ff.) ähneln. Neunzehn Lieder zeigen die reine Versskala des I. Typus ; acht weitere Lieder verfügen außerdem über d'' . Es scheint, daß diese Melodien den Haupttypus der grönländischen Musik darstellen. Nicht nur die Sammlung von THALBITZER, sondern auch diejenige von PAUL-EMIL VICTOR (30) erweckt diesen Eindruck. — In vier Liedern begegnen wir der reinen Skala des III. Typus (wie sie im B. 6 vorliegt).
- 66. 1b.** (s. § 73) Konvexe Melodiebogen, Tonleitern ähneln der Refrainskala des ersten Typus. Die „Refraintonleiter“ liegt immer unvollständig vor : In neunzehn Liedern fehlt f' , in zwei Liedern a' .
- 67. 2.** (s. § 75) Konvexe Melodiebogen, Tonleiter der Versskala des II. Typus. 26 Melodien. In sechzehn Fällen sind in der Tonleiter nur die Töne $f'-g'-a'-c''$ vorhanden, zehn Melodien benutzen zusätzlich noch des'' oder d'' .

68. 3. (s. § 77) Konkave Melodiebogen, Tonleiter des Refrains des I. Typus. Nur ein Tanzlied (s. B. 20). Das magische Lied Nr. 21 hat dieselbe Skala, aber ein anderes Profil.
69. 4. Sammelgruppe der übrigen Melodien. Vorwiegend konvexe Bogen; Tonleitern, welche sich als bereicherte oder verarmte Skalen einer der zwei erstgenannten Gruppen darstellen lassen, z. B. $d'-f'-a'$ (acht Lieder), $f'-a'-c''$ (sieben Lieder), weiter die Lieder mit den Skalen $f'-g'-c''$, $c'-f'-g'-c''$, $c'-f'-g'-a'$ usw. Bei der Beschreibung der typischen Lieder aus Ostgrönland (1. und 2. Gruppe) wird die 4. Gruppe nicht in Betracht gezogen, wohl aber bei der Analyse einiger Spezialfälle (§§ 81 ff.).

Die Gruppe 1a (cf. § 65).

70. Die BB. 18 und 19 genügen, um die melodische Einförmigkeit aller Lieder, die zu dieser Gruppe gehören, zu veranschaulichen. Sie lassen sich auf ausreichende Weise als eine Aneinanderreihung von Versmotiven des I. Typus (bei gelegentlicher Hinzufügung von d'') beschreiben. Wir heben insbesondere folgende Einzelheiten hervor:

Die Melodielinie: mehrere kurze, konvexe Bogen, welche fast ausnahmslos die Form $f'-c''-a'-g'-f'$ oder $f'-a'-g'-f'$ haben. Die äußerst seltenen Varianten beruhen hauptsächlich auf der Einführung von a' zwischen f' und c'' in der Aufwärtsbewegung oder von d'' als Nebenton zu c'' . Die Tonfunktionen: unveränderlich und klar bestimmbar. Das oft repetierte f' bildet Anfang und Schluß eines jeden Bogens; c'' (ev. d'') ist der jeweils nur einmal berührte Gipfelpunkt der Kulminationsmotive; a' führt von c'' nach f' oder ist Gipfelpunkt eines Motivs (dieser Ton kann öfters wiederholt werden im Gegensatz zu g' , c'' und d''); g' füllt die Terz $a'-f'$ bei Abwärtsbewegung aus (nur selten kulminiert die Melodie auf g'). Ausnahmen von diesen Regeln sind sehr selten (z. B. THUREN, Nr. 87: die Art, wie a' gebraucht wird). Die Melodien wirken monoton: In B. 18 wird die Gipfelung auf c'' dreiundzwanzig Mal nacheinander wiederholt! Die Ammassalik-Bewohner widmen ihre ganze Aufmerksamkeit der rhythmisch-metrischen Konstruktion, die in ihren Gesängen besonders fein, ja raffiniert angelegt ist (28a, 9/10). Sie variieren in einzelnen Liedern die Art der Verbindung der Töne und deren Akzentuierung, die sehr kunstvoll ist und mit Akzenten differenzierter Stärke operiert. Die tektonische Form kann sich von Lied zu Lied ändern; allgemein genommen scheint sie aber nur wenige Arten von Variation zuzulassen. THUREN spricht von einzelnen „Strophen“ der Gesänge. Wir würden lieber von rondoartiger Form sprechen. Den variierenden Abschnitten werden in jedem Lied meistens ein (B. 18) oder zwei (B. 19) Kehrreime von fester Form entgegengestellt. Als eigentlicher „Kehrreim“ gilt für uns der Teil B (die Formbezeichnung stammt von THUREN). Seine Hauptmerkmale: niedriges Profil; oft größere Werte; Vokalisieren; gerne legato, mit einer Tendenz zur Verlangsamung des Tempos ausgeführt. Diesbezüglich erinnert er an den Refrain bei den Rentier-Eskimos. Der Teil B tritt oft als Schlußteil des Gesanges auf. (Bei den Rentier-Eskimos findet man manchmal — doch ziemlich selten — ähnliche Motive am Versschluß, B. 19a.)

71. Der kurze Aufstieg, der längere Abstieg vom Kulminationspunkt, die Vermeidung der Wiederholung von c'' , der Motivschluß durch den Schritt $g'-f'$, der Unterschied in der Tonlage, im Tempo, in der Metrik und in der Vortragsart zwischen dem „Refrain“ (B) und den übrigen Melodieteilen — all das ist sowohl für die Grönländer wie auch für die Rentier-Eskimos charakte-

istisch. Nur die häufige Wiederholung von f' und die Seltenheit von g' lassen die Ammassalik-Melodien von den Versen des I. Typus der Rentier-Eskimos abstechen.

72. Die melodische Formelhaftigkeit (d. h. die geringe melodische Erfindungskraft der Komponisten), verbunden mit einem präziösen Rhythmus, dazu kurzatmige Phrasen, mehr additive denn ganzheitlich gestaltete Tektonik, Unerklärbarkeit der Formeln aus der Analyse des Liedganzen (z. B. des Schrittes $g'-f'$; bei den Rentier-Eskimos ist er im Vers notwendig, da er im Refrain durch die Bewegung $f'-g'$ beantwortet wird; in Ammassalik gibt es aber keine Refrains im Sinne der Musik der Rentier-Eskimos) und anderes mehr, — lassen die Musik der Ammassalik-Bewohner irgendwie als dekadent erscheinen.

Die Gruppe 1b (cf. § 66).

73. THUREN notiert die Melodien der Gruppe 1b in der Lage $d'-g'-a'$. Wir transponieren sie um eine kleine Terz höher (B. 20). In dieser Lage ersetzt der Ton b' die Töne a' und g' aus der vorher besprochenen Gruppe (§§ 70 ff.). Die anderen Unterschiede zwischen diesen zwei Melodiearten beziehen sich auf folgende Merkmale: In der Gruppe 1b wird f' nicht immer — obwohl in der Mehrzahl der Fälle — als Schlußton gebraucht, und der „Teil B“, also der „Kehrrhein“, kommt nur selten vor. Melodieduktus, Rhythmus, Tektonik usw. sind in beiden Melodiegruppen einander sehr ähnlich.

74. Es zeigt sich, daß die Grönländer das Melodieschema und die Tonleiter als zwei fertige und voneinander einigermaßen unabhängige Dinge auffassen: Dasselbe Melodieschema kann bei Verwendung verschiedener Leitern realisiert werden. Bei den Rentier-Eskimos haben wir nichts dergleichen beobachtet. Der Inhalt einer Melodie vom I. Typus ließe sich nicht mit der Skala des II. Typus ausdrücken, ohne daß er merkbar umgestaltet würde, und umgekehrt. Bei den vermutlich importierten Leitern der übrigen Typen waren wir gewissermaßen Zeugen eines Kampfes zwischen der Skala und der ihr „aufgezwungenen“ Melodie (§§ 41 u. 42). Das drückt sich in der allgemeinen Melodieverarmung, in der Veränderung einiger Tonfunktionen (c'' als gelegentlicher Stellvertreter der Dominante f' im III. Typus) und in der „aufgezwungenen“ Erweiterung der Skala durch die Nachahmung anderer Melodietypen aus. Der Stil der Rentier-Eskimos ist lebendig, er wehrt sich, wenn er angegriffen wird, und versucht sich durchzusetzen, indem er für die fremde Tonleiter eine melodische „Berechtigung“ sucht. Bei den Rentier-Eskimos müssen Skala und Melodiestructur einem gemeinsamen Prinzip entspringen. Der Ammassalik-Stil scheint in dieser Beziehung weniger organisch zu sein; er ist in einzelne Elemente zerfallen, die ihren Zusammenhang scheinbar verloren haben und die sich widerstandslos zu neuen Gebilden vereinigen lassen. — Selbstverständlich ist der Gegensatz zwischen den Rentier- und Ammassalik-Eskimos nicht ein absoluter, sondern nur ein relativer.

Die Gruppe 2 (cf. § 67).

75. Die Tonleiter der zweiten Gruppe unterscheidet sich von derjenigen der Gruppe 1a vor allem durch die kleine Terz; ähnlicher Unterschied wie zwischen dem II. und dem I. Melodietypus bei den Rentier-Eskimos. Die Analogie zwischen dem

II. Typus und der Melodiegruppe 2 aus Ammassalik geht noch weiter: Der Ton c'' wird beispielsweise zu hoch intoniert (Lieder 22, 76 und 83) oder zu tief, als h' , wodurch das Tritonus-Intervall $f'-h'$ entsteht (z. B. Lied 77; im gleichen Lied hat die Skala den Umfang einer kleinen Sexte). Sowohl der Tritonus wie die kleine Sexte sind charakteristische Intervalle des II. Typus (als Ambitus einzelner Abschnitte, als Melodiesprünge usw.). Der Melodieduktus in der Gruppe 2 ist demjenigen der Gruppe 1a sehr ähnlich (vgl. BB. 21 u. 22), doch wird manchmal beim Aufstieg von f' zu c'' die Stufe as' berührt (B. 21 *). Der „Kehrrhein“ (Abschnitt A im B. 22) ist nicht immer vorhanden. Am Schluß kann er durch eine Koda ersetzt werden, in der die gewöhnliche Linie der anderen Melodiebogen (Aufwärtssprung, langer Abfall) umgekehrt wird (also lang-kurz). Ein ähnlicher Unterschied begegnet zwischen den Vers- und Refrainmotiven in der Musik der Rentier-Eskimos (§ 28). Des weiteren bemerken wir in der 2. Melodiegruppe öfters die Wiederholung von c'' ; oft wird auch dieser Gipfelpunkt vorübergehend verlassen, um as' zu erreichen und nachher die Wiederholung von c'' fortzusetzen. Beides sind charakteristische Züge der Versmelodik des II. Typus bei den Rentier-Eskimos. Für den I. Typus sind sie nicht bezeichnend (vgl. BB. 2 u. 3).

76. Zusammenfassend können wir sagen, daß die Melodien der Gruppe 1a auffallende Ähnlichkeiten mit dem I. Typus der Rentier-Eskimos haben. Die Gruppe 2 ähnelt dem II. Typus. Weiter ist das Verhältnis I. Typus: II. Typus mit dem Verhältnis Gruppe 1a: Gruppe 2 nahe verwandt. In beiden Gruppen finden sich Elemente, die einige Funktionen des Refrains in der Musik der Rentier-Eskimos ausüben („Kehrrhein“, „Koda“) und sich diesem Refrain — sei es durch Tempoverlangsamung, sei es durch größere metrische Werte, durch die Tonlage oder durch den Motivbau — nähern.

Die Gruppe 3 (cf. § 68).

77. Hier ist nur ein Lied zu erwähnen (B. 23), daß aber gerade, weil es so isoliert dasteht, die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Es handelt sich um eine „Refrainmelodie des I. Typus“, die sich aus fünf leicht umgestalteten ornamental Motiven (§ 21) und aus einem ausgebauten konkaven Bogen zusammensetzt. Sie ist in gleicher Weise von den Refrainmelodien der Rentier-Eskimos verschieden, wie die Melodien der Gruppen 1 und 2 von den Versmelodien der Rentier-Eskimos abweichen, d. h. sie ist eine Aneinanderreihung von Motiven großen Umfangs. Der Ton f' wird nicht als Leitton gebraucht; die Notenwerte sind klein wie im alaskaischen Lied Nr. 14. Die langen Wiederholungen von g' sind „stilrein“ (im Sinne der Musik der Rentier-Eskimos).

78. Wohl steht B. 23 als ein isoliertes, abgeschlossenes Lied da; doch können wir uns des Gedankens nicht erwehren, daß es einen ausgezeichneten „Refrain“ zu irgendeiner Melodie der Gruppe 1a ergäbe. Linear genommen eignet es sich dazu besser als z. B. ein Refrain des I. Typus eines Liedes der Padleirmiut. Setzen wir versuchsweise einen „vollständigen“ Gesang aus den Melodien 19 und 23! Der „Vers“ enthält: häufige Sprünge auf c'' , langsamen Abfall zum Ausgangsniveau und häufige Wiederholung von f' ; der hypothetische „Refrain“ antwortet darauf durch langsamen Abfall nach d' , sprunghafte Rückkehr zum Ausgangsniveau und häufige Wiederholung von g' . Ein solcher hypothetischer Gesang wäre dann im „reinen Stil“ der Eskimos gesetzt, auch wenn die Grundidee dieses Stils (B. 1) in ihm ein wenig anders als bei den Rentier-Eskimos realisiert wäre. Der Unterschied wäre jedoch nicht sehr groß, kennen wir doch mehrere Melodien der Rentier-Eskimos, deren Verse mehrere Kulminationen auf c'' und deren Refrains ein mehrmaliges Berühren von d' enthalten (vgl. 9, B. 1, S. 5 — Vers — und 12, B. 6 — Refrain). Wir würden in dieser imaginären zusammengesetzten Melodie nur einige Formeln der Rentier-Eskimos, sowie tonale und tektonische Feinheiten vermissen. Diese sind aber mehr für den spezifischen Stil der Rentier-Eskimos als für den allgemeinen Eskimo-Stil charakteristisch.

Zusammenfassung und Folgen.

79. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Musik der Ammassalik-Bewohner derjenigen der Rentier-Eskimos im Bezug auf die Tonleitern, Melodielinien, Melodietypen, charakteristischen Tonschritte und viele Einzelheiten sehr nahe steht. Ein gemeinsamer Ursprung dieser zwei Stile muß mit Sicherheit angenommen werden.

80. Ein Vers in der Eskimo-Musik hat nur im Zusammenhang mit dem dazugehörigen Refrain seine musikalische Berechtigung; dasselbe gilt auch für den Refrain. Ein alleinstehender Vers bzw. Refrain trägt in sich selbst keine Erklärung seiner Form. In der Musik aus Ammassalik gibt es heute verselbständigte „Verse“ und „Refrains“, welche, miteinander künstlich verbunden, ein linear, motisch, tonal und tektonisch logisches und in sich abgeschlossenes Ganzes ergeben. Darum postulieren wir für die grönländische Musik ein früheres Stadium, in welchem jede Strophe einen Vers und einen Refrain (im Sinne der Musik der Rentier-Eskimos) hatte. Vermutlich war der Rhythmus in diesem Stadium dem alaskaischen ähnlich (inbezug auf die feine Abstufung der metrischen Werte). Ebenso konnte der postulierte alte Grönland-Stil die konventionellen Formeln der Rentier-Eskimos vermissen lassen (Einleitungsmotiv, Nachgesang usw.).

Das Postulat, das wir auf Grund der musikalischen Analyse formulieren, bekommt eine zwingende Bekräftigung durch die Betrachtung einiger Sonderfälle.

81. Die Tonleiter des Liedes 96 in der Sammlung THUREN's ist $es'-f'-g'-c''$, erinnert also sehr stark an die eines Liedes der Rentier-Eskimos (B. 8), wenn wir in ihr a' durch g' ersetzen. Die Melodie verläuft ähnlich wie in allen Liedern der Gruppe 1a, d. h. im konvexen Bogen $f'-c''-g'-f'$, sie schließt jedoch mit der Kadenz $f'-es'-f'$, die nur vom reinen Eskimo-Stil her verständlich ist.

82. Ein interessanter Fall liegt im B. 24 vor (das „etc.“ stammt von THALBITZER; er hat das Lied nach dem Gehör notiert). Der Ton g' wird in ihm als „Ruhepunkt“ gebraucht, d. h. in seiner tonikalen Funktion (B. 2, Motiv 3 u. a. m.). Nach einer der Kulminationen tritt d' auf. Dieser Ton wird in einer grönländischen Melodie der Gruppe 1a nicht erwartet. Interpretiert man ihn jedoch als eine Reminiszenz aus dem postulierten Frühstadium der grönländischen Musik, dann wird man ihn ohne weiteres als das Zeichen einer Modulation in die Refraintonart aufzeigen können (in der Musik der Rentier-Eskimos nach einer Verskulmination eine ziemlich häufige Wendung, vgl. B. 5). In der Koda wird g' lange gehalten, als ob es Tonika wäre. Der folgende Ton f' ist vielleicht nur eine „Ergänzung“, die vom Aufschreibenden stammt.

83. Schließlich führen wir ein schon mehrmals veröffentlichtes Lied aus Ostgrönland an (B. 25). Nach THUREN (S. 41) wurde dieses Lied von der Frau des Pastors JANSSEN notiert und im Jahre 1857 an A. P. BERGGREEN geschickt, welcher die Melodie in seinem Werk „Folkesange og Melodier“ (Vol. X, 1870) veröffentlichte. Inzwischen bekam sie auch FRITHJOF NANSEN (von Frau SIGNE RINK) und er hat sie in seinem „Eskimoliv“ (1891) wiedergegeben. LUDWIG RIEMANN zitiert sie ebenfalls in seiner Studie über außereuropäische Tonleitern (23, 71). Wir führen das Lied nach THUREN (S. 42) (mit den Ergänzungen nach RIEMANN: zweite Strophe und Angaben über den Text) an. THUREN findet zwischen diesem Lied und den Gesängen aus Nordgrönland

einige Ähnlichkeiten in der Skala und im Melodieprofil, sonst aber gibt er keine Analyse der Melodie. RIEMANN faßt sich noch kürzer: Das Lied „zeigt kleine Terz und kleine Septime, als vorläufige Beweise für die Beziehungen zu den Konsonanzen vorderhand hinreichend“.

84. Das Lied ist im reinen Eskimo-Stil verfaßt (I. Typus). Der Vers ist zwei-stufig und es wird in ihm die Bewegung $f'-g'$ hervorgehoben. Er enthält nur den (so von uns genannten) „Rezitationsabschnitt“, dessen Länge sich der in jeder Strophe variierenden Zahl von Silben anpaßt (9, 18, B. 6). Der Ton g' wird mehrmals wiederholt, f' dagegen trennt die einzelnen Motive voneinander ab. Der Rhythmus erinnert nicht an die Rentier-, sondern an die Alaska-Eskimos (Sechzehntel und Halbe dicht nacheinander, vgl. B. 13). Der Refrainrhythmus ist weniger kontrastreich. Der Refrain fängt mit einem umgestalteten ornamentalen Motiv an und wird in konkaven Bogen fortgesetzt (vgl. B. 23). Am Anfang ist die fallende Bewegung besonders hervorgehoben, was für Grönland charakteristisch zu sein scheint; die BB. 23, 25 und das von THALBITZER notierte Lied aus Nordgrönland (28a, 42) ähneln einander alle darin. Andererseits läßt uns der ruhige Rhythmus und der symmetrische Bau der konkaven Bogen an die Rentier-Eskimos denken. Der Ton es' im vorletzten Takt stellt die Tonika in der durch Frau JANSSEN für das Lied gewählten europäischen Tonart dar. Ist die Notierung unexakt? Liegt das Lied ev. „korrigiert“ vor? Wir wissen es nicht. Der Ton es' ist unwichtig; er könnte höchstens als eine zufällige oder gewollte zu hohe Intonation von d' aufgefaßt werden, was aber stilistisch belanglos ist.

85. Der Vers wird solistisch gesungen, der Refrain wird vom Chor vorgetragen. Ist diese „responsoriale“ Vortragsart dafür verantwortlich, daß sich im Laufe der Zeit der Vers vom Refrain nicht nur im Vortrag, sondern auch im Bewußtsein der Sänger getrennt hat? Eine plausible Hypothese, die jedoch durch andere Tatsachen unterstützt werden müßte. Solche aber fehlen.

86. Der Herkunftsort des Liedes ist nicht genau bekannt. Wir halten es jedoch mit Bestimmtheit für grönländisches Gut und nicht für ein Lied eines Einwanderers aus Nordamerika (auf welchem Wege?), weil es keine nordamerikanischen Merkmale — mit Ausnahme des Zusammenwirkens von Vers- und Refraintonart, sowie des alaskaisch anmutenden Rhythmus — enthält, und vor allem weil es keine konventionellen Formeln, wie die Kanadier sie lieben, hat (s. §§ 21 u. 92, Nachgesangsformeln). Andererseits stechen Vers und Refrain von der grönländischen Musik nicht ab.

87. Die eingehende Untersuchung der grönländischen Musik von heute hat also ergeben, daß sie einen Spätstil darstellt (§§ 72 u. 74) und als Umformung des reinen Eskimo-Stils aufzufassen ist.

Kupfer-Eskimos.

Quellen.

88. Unter den Kupfer-Eskimos verstehen wir die verschiedenen, kulturell nahe verwandten Stämme, welche die Gebiete zwischen der Halbinsel Kent und dem Bathurst-Inlet bewohnen. Ihre Musik ist uns aus dem Werk von D. JENNESS und H. H. ROBERTS (25) bekannt. Die von H. H. ROBERTS besorgte Notierung ist sehr sorgfältig und scheint zuverlässig zu sein. Die Tonhöhe und der Rhythmus sind peinlich genau, wenn auch ohne akustische Hilfsmittel aufgezeichnet. Wir haben den Eindruck, daß H. ROBERTS den Vortragsmanieren dagegen nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt hat. Die Analysen, die Formbeschreibung und die Takteinteilung sind für unsere

Zwecke nicht brauchbar und auch nicht immer überzeugend. Es werden von uns daher nur die Angaben über die Einteilung der Melodien in Verse und Refrains in Betracht gezogen. Ebenfalls behalten wir die Taktstriche bei, da sie bei den Analysen der Melodien, deren motivische Struktur uns meistens nicht klar ist, von Nutzen sein können.

Die Untersuchungsmethode.

89. Im Gegensatz zur Musik aus Ammassalik ist die Musik der Kupfer-Eskimos ein buntes Durcheinander von verschiedenen Linien, Formen und Leitern. Hier finden sich sowohl zweistufige Melodien (B. 37) wie auch solche von kühn gezeichnetem Profil und mit großen Sprüngen (häufige Oktavsprünge, auch Sprünge über eine große bzw. kleine None, s. ROBERTS'sche Nrn. 12, 27, 46, 59 u. a. m. Der Undezime-Ambitus ist nicht selten). Das Tempo des Vortrags ist schneller als bei den Rentier-Eskimos (vielleicht weil die von ROBERTS aufgezeichneten Lieder solistisch vorgeführt waren), die Notenwerte sind aber trotzdem durchschnittlich kleiner (die Achtelnoten überwiegen, doch treten auch Sechzehntel häufig auf).

90. Entsprechend der Mannigfaltigkeit der Melodieformen müssen wir die Ergebnisse unserer Untersuchungen auf andere Weise als im Falle der grönländischen Musik darstellen. Wir wählen aus dem großen Liederschatz zuerst jene Melodien aus, die uns an den reinen Eskimo-Stil erinnern. Nachher führen wir einige Melodien an, die weit verbreiteten Typen angehören und als Repräsentanten des spezifischen Stils der Kupfer-Eskimos zu gelten haben. Eine geeignete Anordnung der zu untersuchenden Beispiele wird uns auch zu den scheinbar nicht-eskimoischen Liedern (im Sinne des reinen Eskimo-Stils) Zugang verschaffen. Nur die seltenen, vermutlich unter fremden Einfluß stehenden Lieder werden wir nicht berücksichtigen (z. B. ROBERTS'sche Nrn. 82, 83, 63-66 u. a. m.).

Wir geben jeweils nur eine Strophe, — in den zahlreichen Fällen, wo die Strophe in zwei Unterstrophen zerfällt (§§ 59 u. 101), nur eine Unterstrophe an. Die Formbezeichnung und andere Bemerkungen über dem Notensystem stammen von ROBERTS; unsere Zeichen sind unter den Noten angebracht.

Melodien, die an den Stil der Rentier-Eskimos erinnern.

I. und II. Typus.

91. Das B. 26 gehört zum ersten Typus. Davon zeugt nicht nur die Skala, sondern auch ein Refrain von typischer Form und die Versmotive a und b, welche aus einem beliebigen Vers des I. Typus stammen könnten. Infolgedessen ist auch die tonale Struktur im großen und ganzen regelmäßig. Die Tektonik ähnelt in gewisser Beziehung jener des 2. Beispiels (§§ 29-37). Der Vers ist aus zwei kurzen, vollständigen Strophen zusammengesetzt (I und II); jede umfaßt zwei Kulminationsmotive auf a' und g' (a und b), welche mit der Verskadenz $g'-f'$ abgeschlossen sind, und ein drittes Motiv, das auf g' schließt. Letzteres enthält also in seiner zweiten Hälfte eine kurze und wenig markante Ausweichung in die Refraintonart. Sie ist deutlicher im II. Teil, der durch einen typischen anapästischen Refrainnachgesang (§ 21) abgeschlossen wird.

Das dritte Motiv des zweiten Teiles ist das längste und höchste von allen (man beachte den stilreinen Parallelismus zwischen dem Ambitus und der Länge der Motive

— § 25 —, desgleichen die stilreine Kulmination der Versmelodie in ihrer zweiten Hälfte). Die Kulmination muß wuchtig genug sein, um den ganzen Refrain, als eine Art beruhigender Koda, zu erfordern. Um diese Kulmination möglichst kräftig zu gestalten, greift der Komponist zu einem von uns noch nicht beobachteten Mittel: er verlängert die aufsteigende Linie, indem er sie tiefer als gewöhnlich beginnt, d. h. mit d' statt mit f' . Der Anfangston des längsten Motivs im I. Teil liegt ebenfalls in der Tiefe (d'). Infolgedessen hat das Motiv 3 den Quartambitus, gegenüber dem Sekund- und Terzambitus der Motive 1 und 2 des ersten Versteiles. Der Ton d' verliert seinen stilreinen tonalen Charakter als Begleiter von f' in der Oberdominantfunktion. Seine tiefe Lage wird für die reiche lineare Melodiegestaltung gebraucht. Darunter leidet seine tonale Eindeutigkeit. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zur freien Verwendung von d' im alaskaischen Lied (B. 13, Anfangston). Um die Stufe d' zur kühnen Zeichnung der Melodie frei gebrauchen zu können, hat der alaskaische Komponist die tonale Funktion dieses Tones bereichert (§ 55), der Kupfer-Eskimo sie dagegen zurückgedrängt.

In Alaska wirkt sich die lineare Melodiebereicherung konstruktiv auf die tonale Struktur der Musik aus, im B. 26 erfolgt sie auf Kosten der tonalen Funktionen.

92. Als Nr. 27 wird ein Fragment eines Liedes aus der Gegend von Coronation-Golf wiedergegeben. Die Textstrophen decken sich nicht mit den Melodieabschnitten. Der reproduzierte selbständige Teil der Melodie setzt sich aus zwei abgeschlossenen Abschnitten zusammen, die sich vom tektonischen Standpunkt aus ungefähr wie Vers und Refrain zueinander verhalten. Die Refrainskala ist die des II. Typus, ebenso die Tonfunktionen im Refrain (as' als Leitton zu g'); die Melodie dagegen erinnert mehr an die Refrains des I. Typus, da in ihr die ornamentalen Motive ausgedehnt sind. Sie enthalten die langen Wiederholungen von g' . (Gewöhnlich sind die ornamentalen Motive im II. Typus möglichst kurz; die Tonika g' wird in ihnen oft vermieden.)

Der versartige Teil des B. 27 enthält eine kurze, aber vollständige Strophe des I. Typus: Kulmination auf c'' , ein winziger Refrain, ein Nachgesang im Stil der Rentier-Eskimos (d. h. ein Anapäst) und ein zweiter Nachgesang, aber in der Form, die für die Kupfer-Eskimos charakteristisch ist, d. h. zwei Jamben.

(Dieses Jambenpaar wird nicht nur am Strophenschluß, sondern auch an anderen Strophenstellen zur Andeutung der tonikalen Funktion des Zentraltones der Melodie gebraucht. Manchmal verwandelt es sich in die metrische Figur: Jambus + Anapäst — B. 35 — bzw. Anapäst + Jambus — B. 33.)

Die Verbindung von zwei Melodien (Kontamination) verschiedener Typen ist sicherlich keine primitive Erscheinung. Der „Refrain“ wird auf diese Weise zum bloßen Kontrastgebilde zum Vers degradiert, anstatt Ergänzung und Antwort auf ihn zu bilden. Ähnlichem begegnet man öfters bei den Kupfer-Eskimos. Z. B. verbindet sich im ROBERTS'schen Lied Nr. 47 ein Vers, der gewissermaßen in „A-moll“ steht, mit einem Refrain in „A-dur“. Die Verbindung zweier Melodietypen im B. 27 zeugt von einer gewissen Kühnheit und Erfindungskraft des Komponisten. Trotzdem bleiben die beiden Melodien, einzeln betrachtet, linear und tonal sehr einfach und arm.

Die tonale Struktur des Eskimogesanges verliert bei den Kupfer-Eskimos an Wichtigkeit. Die durch sie ursprünglich bedingte tektonische Form wird jetzt von ihr abgesondert und als ein bloßes Schema betrachtet, das mit einem beliebigen musikalischen Inhalt ausgefüllt werden kann.

III. Typus.

93. Der dritte Melodietypus, der bei den Rentier-Eskimos einen fremden Charakter verrät, ist bei den Kupfer-Eskimos sehr verbreitet. B. 28 zeigt eine Melodie, die sich auf eine erweiterte Tonleiter dieses Typus stützt.

Text und Melodie des Gesanges erlauben keine Einteilung in Strophen. Wir führen den Schlußteil des Gesanges an. Takte 11-15: Wiederholung des Haupt- und Schlußstones a' , wobei die refrainartigen konkaven Bogen (Takte 12 u. 13) ihn eindeutig als Gravitationszentrum bezeichnen (vgl. ähnliches zentripetales Motiv im Refrain des 4. Beispiels, Triole). In diesem „Refrain“ ist a' die Tonika und f' die zur Tonika führende Dominante, also „Oberdominante“.

Die ersten zehn Takte des B. 28 („Vers“) enthalten eine Kulmination auf f'' , deren Gestalt fast indianisch anmutet (großer Aufwärtssprung, Dreiklangstone im Abfall), und mehrere zentrifugale Motive, die mit a' beginnen und auf c'' schließen (typische Motivgestaltung in stufenarmen Versen des reinen Eskimostils, vgl. B. 28a; es verbindet sich in ihnen die Tonika mit der Dominante, die als „Subdominante“ aufgefaßt wird). In B. 28 ist f' die „Oberdominante“ (im Schlußteil) und c'' die „Unterdominante“ (im Anfangsteil). (Zur Übertragung der tonalen Funktion von f' auf c'' im Vers des III. Melodietypus s. § 41, B. 6.) Vom tonalen Standpunkt aus ist die Melodie typisch, wenn auch sehr einfach gebaut. Die eingehendere Analyse erübrigt sich. (In dem hier fehlenden Anfangsteil des Gesanges tritt zuerst die refrainartige, nachher die versartige und wiederum die refrainartige Melodik auf. Dann fängt der im B. 28 angeführte Teil an.)

In diesem Beispiel unterscheidet sich der „Vers“ vom „Refrain“ nicht nur vom tonalen Standpunkt aus, sondern auch nach dem der Tonlage. Wiederum zeigt sich hier die Bedeutung des linearen Geschehens in den Melodien der Kupfer-Eskimos.

94. Der dritte Typus tritt bei den Kupfer-Eskimos auch in einer anderen Form, in welcher die Funktionen von f' auf keinen anderen Ton übertragen werden, auf. Das B. 29 zeigt eine charakteristische Melodie, die wir dreimal bei ROBERTS finden (Nr. 18, 22 u. 40) und mit der auch manch andere Lieder gewisse Ähnlichkeiten aufweisen.

Die Tonleiter enthält einen Durchgangston von wechselnder Höhe. Er wird ausschließlich beim Abstieg gebraucht und wird als zu hohes g' oder als as' notiert. Er erinnert an die entsprechende Tonstufe in Nr. 9 (Rentier-Eskimos) und bildet eine Anspielung an den II. Melodietypus (§ 18). Vers: allmählicher Aufstieg bis f'' im 7. Takt, nachher kurzer Abfall (stilreine Linie). Refrain: ein abgekürztes ornamentales Motiv (in die Skala des I. Typus übertragen würden die Takte 9 u. 10 die Linie $a'-g'-f'-g'$ haben, vgl. B. 5a) und ein Nachgesang i. S. der Rentier-Eskimos, d. h. Anapäst. Die Abwärtsbewegung in den Takten 7-10 fällt besonders auf, da sonst die Melodie keine entschlossenen Bewegungen enthält. Beim Abfallen werden die Töne des f -Dreiklanges berührt, was uns wiederum (wie im B. 28) an indianische Melodien denken läßt. Die tonale Struktur ist stilistisch rein und sehr einfach. Keine tektonischen Feinheiten.

95. Zwischen den Versen der BB. 30 und 28 besteht eine weitgehende Ähnlichkeit hinsichtlich der Struktur der auf der Kernzelle $a'-c''$ aufgebauten Motive. Wir erblicken also im a' das tonale Zentrum (analog zu g' im I. Typus). Die Melodie versucht dieses Zentrum auf die „Subdominante“ c'' zu verschieben; c'' gleicht somit dem f' im I. Typus. Der lineare Inhalt des Verses ist die aufsteigende Linie a' (Anfangston)- c'' (Schlußton). Dieser aufsteigenden Bewegung antwortet im Refrain eine lange fallende Linie $e''-e'$. Sie ist als der Anfang eines abgeänderten und reich ausgebauten ornamentalen Motivs aufzufassen. Der Refrain des vorhergehenden Beispiels beginnt auf ähnliche Weise. Diesmal aber wissen wir nicht genau, welcher Ton im Refrain die „Oberdominantfunktion“ hat (vielleicht e' ?). Ein konkaver, refrainartiger Bogen und der Nachgesang in der Form eines Jambenpaares schließen die Melodie ab.

Noch deutlicher als in anderen Beispielen zeigt sich hier die Tendenz der Kupfer-Eskimos, die tonalen Gegensätze zwischen Vers und Refrain auf das Gebiet des linearen Geschehens zu übertragen. Um dem Profil der Melodie scharfe Umrisse zu geben, wird die Refrainskala um Töne bereichert, die den Versambitus sowohl nach unten wie nach oben überschreiten. Der lange einspurige, dreiklanghafte und sequenzartige Abfall der Melodie vom e'' zum e' könnte auch ein Fragment eines indianischen Gesanges darstellen. Andererseits sind die Takte 10/11 eine freie Quinttransposition der Takte 9/10, was sein Pendant in der alaskaischen Musik finden könnte.

Spezifische Melodien der Kupfer-Eskimos.

96. Die folgenden fünf Beispiele (31-35) stellen die Typen der meistverbreiteten Melodien der Kupfer-Eskimos vor. Bei ihrer Auswahl wurde nicht an ihre Ähnlichkeit mit der Musik der anderen Eskimos gedacht. Ein jedes von ihnen sei hier kurz besprochen.

Beispiel 31. Ähnliche (doch stufenreichere) Skala wie im B. 8. Der Ton k' : chromatische Erhöhung von b' . Der Vers besteht nur im Aufstieg von f' nach d'' . Rezitation auf c'' und d'' (bei den Rentier-Eskimos auf der Tonika g' und der Dominante f' : vgl. 9, Notenbeisp. 6, und B. 3 Motive 3-4); im B. 31 werden die Tonika- und Dominantfunktionen durch die Töne g' und f' getragen (s. Einleitungsmotiv zum zweiten Teil der Strophe am Schluß des Beispiels), die Töne c'' und d'' können also als ihre Quinttransposition aufgefaßt werden. Refrain: zwei Teile. Im ersten fällt die Melodie von d'' auf f' zurück. Melodisch betrachtet sollte dieser Teil noch zum Vers gehören. Der Vers bestünde dann aus einem einzigen, auf die Dominante f' gestützten Kulminationsbogen und wäre in linearer Hinsicht ziemlich stilrein. Zweiter Refrainteil: ebenfalls ein Abstieg, doch von kleinerem Ambitus. Er fängt wie ein abgeändertes ornamentales Motiv an (vgl. BB. 29 u. 30). Die Dominante f' wird im Refrain nicht berührt, als ob der Komponist an die aufsteigende Bewegung keine Konzession machen wollte (in der stilreinen Schlußkadenz müßte der Schlußschritt aufwärts gehen: $f'-g'$); er bemüht sich, eine klare und kühne Linie zu zeichnen; er vernachlässigt die tonalen Funktionen der Töne. Zwischen der lebendigen Melodie und ihrem tonalen Beziehungssystem besteht eine merkliche Diskrepanz: Die tonal wichtigsten Töne (g' und f') sind nicht jene, welche in der Melodie am häufigsten auftreten (c'' , d'' und b').

97. Das Beispiel 32 ist in jeder Beziehung klar, wenn man es mit anderen Melodien vergleicht. Wegen ihrer Skala (g' ist nur ein unwichtiger Durchgangston) und der Tonfunktionen gehört diese Melodie zu der Abart des III. Typus, die wir schon im B. 28 angetroffen haben. Der Vers nähert sich den BB. 28 u. 30, der Refrain ist stufenreicher als der Vers (wie B. 30). Sein erster Teil (bis zur Viertelspause) hat gewisse Analogien mit dem ersten Refrainabschnitt des B. 31; der Schlußteil (8 letzte Takte) setzt sich sozusagen aus zwei Refrains des B. 29 zusammen.

98. Das Beispiel 33: III. Typus mit reicher Skala. Die Dominante f' , welche zugleich tiefster Ton der Skala ist, erscheint nur am Anfang der Melodie, was viel zur Schaffung eines langatmigen Melodiebogens beiträgt. Die ganze Strophe bildet nur einen einzigen Bogen, sie besteht nicht, wie bei den Rentier-Eskimos, aus mehreren selbständigen Abschnitten. Die Melodiekurve wird nur durch gelegentliche Abweichungen von der Hauptlinie $f'-f''-a'$ ausgeschmückt. Die Dominantfunktion wird mit Ausnahme des ersten Taktes durch den Ton c'' ausgeübt, und zwar auch im Refrain, wodurch der letzte Melodieschritt eine fallende Richtung bekommt (vgl. B. 31). Die tonale Struktur der Melodie erscheint jedoch im Vergleich zu ihrer Linearität als un-

wichtig. Man darf vermuten, daß der Komponist diesen Mangel des Gesanges ebenfalls empfindet und dadurch Abhilfe schafft, daß er die konventionellen Nachgesangsformeln am Schluß zusammenhäuft (drei Anapäste und ein Jambenpaar). Dadurch wird *a'* eindeutig als die Tonika bestimmt.

99. Die Beispiele 34 und 35 könnten auch ohne Zusammenhang mit dem reinen Eskimo-Stil gedacht werden. Beide bestehen aus einem großen Kulminationsbogen, an den ein zweiter, viel kleinerer als eine Art Koda angeschlossen ist. Die ganze Melodie erinnert an ein sehr ausgedehntes Versfragment eines Gesanges der Rentier-Eskimos. Zahlreiche Ähnlichkeiten, welche zwischen den BB. 34 u. 35 und anderen früher besprochenen Gesängen der Kupfer-Eskimos bestehen, zwingen uns, diese Melodien als Umgestaltungen vollständiger Strophen des III. Typus anzusehen. Die Eingeborenen denken sich wahrscheinlich die Dominante *f'* hinzu, obwohl sie im Gesang real nicht erklingt. (Zur Begründung dieser Behauptung dienen die ROBERTS'schen Nrn. 19 und 20. Ihre Melodien sind der des B. 35 auffallend ähnlich, doch enthalten sie die Dominante *f'* in den beiden Strophenteilen.) Die tonale Idee des Verses: Verschiebung des tonalen Zentrums vom Hauptton in Richtung der „Subdominante“, ist hier durch rein lineare Entfernung vom Ausgangston ersetzt, — die tonale Idee des Refrains, „Herstellung der tonikalen, abschließenden Funktion des melodischen Haupttones“, wird hier durch die lineare Annäherung an den Ausgangspunkt dargestellt. Das innere tonale Geschehen sinkt in der Musik der Kupfer-Eskimos zur linearen Geste herab.

Zusammenfassung und Ergebnisse.

100. Wir haben die Untersuchung der Musik der Kupfer-Eskimos mit Gesängen begonnen, die jenen der Rentier-Eskimos am meisten ähneln, und zum Abschluß Beispiele analysiert, die für das erstgenannte Volk typisch sind. Das wäre noch kein Grund anzunehmen, daß sich der historische Vorgang auf dieselbe Weise abgespielt hatte, d. h. daß die Musik der Kupfer-Eskimos anfänglich derjenigen der Rentier-Eskimos ähnelte, um sich von ihr allmählich zu entfernen. Wir werden nach der Zusammenfassung auf diese Frage zurückkommen (§§ 113 ff.).

101. Tektonik. In zahlreichen Gesängen der Kupfer-Eskimos ist die Strophe vierteilig und hat oft folgendes Schema: Erster Vers (Verstonart, Kadenz auf der Dominante); erster Refrain (Refraintonart); zweiter Vers (Vers- oder Refraintonart, Kadenz auf der Tonika); zweiter Refrain bzw. Wiederholung des ersten Refrains (Refraintonart). Im Vergleich zur zweiteiligen Strophe bei den Rentier-Eskimos ist dieses Schema viel komplizierter. Hinter ihm steckt aber eine geringe tektonische Erfindungskraft. Der Rentier-Eskimo pflegt die Strophe mit mannigfaltigem tektonischen Inhalt zu füllen, indem er gerne mit kontrastierenden Motiven spielt (9, Notenb. 6). Er kann auch mehrere „Strophen“ zu einer Strophe zusammenziehen, er kann mannigfache tektonische Einteilungen sich in einer Strophe durchkreuzen lassen (B. 2). Demgegenüber wird das komplizierte Schema der vierteiligen Strophe bei den Kupfer-Eskimos meistens mit sehr einförmigen Motiven ausgefüllt. Man würde in den Beispielen vergebens tektonische Feinheiten suchen. Die Sequenz in den ersten 5 Takten des B. 34 klingt zwar hübsch, doch ist sie nicht besonders originell. Die Form der Strophe ist: A (Takte 1-3, niedriger Bogen, Schluß auf *c''*) — B (Takte 4-5, hoher Bogen, Schluß auf *a'*) — A' (Takte 6-8, niedriger Bogen wie in A, Schluß auf *a'* wie in B). Außer

dieser „regelmäßigen“ Form ABA' gibt es hier keinen anderen tektonischen Gedanken. Allgemein gesagt: die Tektonik ist bei den Kupfer-Eskimos mehr formelhaft und wird im Prinzip nicht zum Ausdrucksmittel des Komponisten.

Ziemlich oft wechselt die Melodie bzw. die Tektonik der Strophen innerhalb eines Gesanges (Kontamination?).

102. Der Rhythmus stützt sich meistens auf kleine Werte, obwohl er auch große Werte kennt. Es gibt fast keine rhythmischen Motive von ausgeprägtem Eigencharakter. Auch diesbezüglich steht die Erfindungskraft der Kupfer-Eskimos weit hinter derjenigen der Rentier-Eskimos zurück (vgl. die BB. 31-35 mit dem B. 2). Die Rentier-Eskimos sind zwar durch die Tatsache, daß die Melodiebewegung und die rhythmische Entwicklung parallel verlaufen (§ 28), scheinbar auf die Verwendung konventioneller Wendungen angewiesen, doch gehen sie sehr frei mit dieser „Verpflichtung“ um. Die Kupfer-Eskimos kennen diese Regel nicht. Trotzdem gebrauchen sie häufiger als die Rentier-Eskimos die konventionellen Formeln; wir denken vor allem an den „Nachgesang“ (§ 92), der nicht selten mehrmals in einer Strophe auftaucht (BB. 32 u. 33). Die geringen, doch regelmäßig gebrauchten Veränderungen der Zeiteinheit (Tempowechsel vor allem in Kadenzen und Anfangsmotiven der wichtigen tektonischen Glieder) bei den Rentier-Eskimos finden sich, aus den Notierungen von H. ROBERTS zu schließen, bei den Kupfer-Eskimos nicht.

103. Fremde Einflüsse sind bei den Kupfer-Eskimos sicher vorhanden. Manche hier nicht angeführte Lieder weichen von den übrigen ziemlich stark ab, z. B. durch ihre Quartenstruktur (ROBERTS Nr. 16 u. a. m.; vgl. § 90).

104. Ein organischer Bau der Melodien, der sich schon bei oberflächlicher Betrachtung durch den Parallelismus zwischen der tonalen, linearen und rhythmischen Entwicklung verrät, ist bei den Kupfer-Eskimos im Prinzip nicht festzustellen. Es fällt auf, daß die melodisch wichtigsten Töne nicht zugleich die tonal wichtigsten sind, vgl. BB. 31 u. 35 (diese Vielheit von Strukturprinzipien vermehrt ihrerseits die musikalischen Ausdrucksmöglichkeiten).

105. Die tonale Grundstruktur ist dieselbe wie bei den Rentier-Eskimos, d. h. die erste Hälfte jeder abgeschlossenen Melodie stützt sich auf die Dominante, die als die Quelle der zentrifugalen Bewegung aufgefaßt wird. In der zweiten Hälfte kehrt die Melodie zur Tonika zurück und schließt auf ihr. Diese Struktur ist jedoch in zahlreichen Gesängen verschleiert, da die Melodie sozusagen „gegen sie arbeitet“, indem sie die tonalen Stützpunkte zu wenig oder gar nicht unterstreicht. Bei dieser Sachlage ist es verständlich, daß es hier kein kunstvolles Spiel der Modulationen und tonal zweideutiger Wendungen wie bei den Rentier-Eskimos (9, 15) gibt.

106. Die Melodik besteht in großen, langatmigen Bogen (die Ausgedehntheit der Kurven ist meistens den langen, bescheiden ausgezierten Ton-

wiederholungen zu verdanken). Die ganze Strophe wird oft von nur einem Bogen ausgefüllt; es folgt ihr ev. eine Koda. Im Vers entfernt sich die Melodie vom Ausgangspunkt in der Richtung nach oben (nur in Ausnahmefällen in der Abwärtsrichtung, vgl. z. B. die ROBERTS'sche Nr. 26), im Refrain kehrt sie zu ihm zurück; der Anfangston des Refrains liegt oft höher als der Schlußton des Verses. Die ganze Strophe bzw. Strophenhälfte (Vers und Refrain) ist eine einzige motische Einheit (Hebung-Senkung), im Gegensatz zur größeren Anzahl kleinerer Einheiten bei den Rentier-Eskimos. Es gibt mehrere Arten der Melodiegestaltung im Rahmen des angeführten Schemas; die Umspielungen der Linie sind aber im allgemeinen nicht sehr bedeutend. Es treten manchmal größere Sprünge auf. Die Oktavverwandtschaft spielt eine große Rolle (vgl. die ROBERTS'sche Nr. 43: der Refrain fängt einmal *h-fis'*, ein anderes Mal *h'-fis'* an). Der Ambitus der Melodien kann klein oder sehr groß sein.

107. Die Tonleitern ergeben kein einheitliches Bild. Fast jede Melodie benützt andere Stufen. Im allgemeinen kann man sie als Erweiterungen (besonders nach oben) und als Kombinationen der „einfachen“ Leitern der BB. 2, 3 (seltener), 6 (sehr oft) und 8, sowie als „unvollständige“ einfache oder kombinierte Leitern darstellen. Stufenarme Leitern sind selten.

108. Allgemeine Bemerkungen. Die obige Charakteristik wäre nicht vollständig, wenn man nicht noch zwei teilweise gegensätzliche Struktur-tendenzen in der Musik der Kupfer-Eskimos erwähnte. Es bestehen nämlich auffällige Unterschiede zwischen den meisten Liedern, deren Skala sich auf die Kernzelle vom Sekundumfang ($g'-f'$), und jenen, die sich auf die Kernzelle vom Terzumfang ($a'-f'$ oder $a'-c''$) stützen. Dem entspricht der Gegensatz zwischen dem I. und dem III. Typus bei den Rentier-Eskimos. Die einfachsten zweitönigen Melodien dieser Typen bestehen ausschließlich aus Sekund- bzw. Terzschritten. In der vergleichenden Musikwissenschaft glaubt man, daß der Unterschied in der Intervallgröße (in gewissen Grenzen) für die reinmelodische Musik der Naturvölker belanglos sei. „Schritte von der Größe einer kleinen Terz und darüber“, schreibt v. HORBOSTEL (18, 17), „haben in der reinmelodischen Musik dieselbe Funktion wie die kleineren, und werden mit ihnen gleichbedeutend gebraucht“. Dieser Satz ist insofern auch für die Eskimos richtig, als in ihrer Musik die zweitönigen Melodien, welche auf den Kernzellen $g'-f'$ und $a'-f'$ (bzw. $a'-c''$) aufgebaut sind, dieselbe tonale und lineare Grundstruktur aufweisen. In den stufenreicheren Gesängen treten jedoch auffallende Unterschiede zwischen den beiden Melodiearten auf.

109. In den Melodien der Kupfer-Eskimos, welche sich auf die Terz-Kernzelle stützen, wird die Wiederholung eines Hauptrezitationstones verhältnismäßig oft durch Melodiebewegungen unterbrochen. Die Tonhöhenveränderungen haben nicht selten sprunghaftigen Charakter oder sind mindestens zielbewußt und, bei größerer Bewegung, gerne einspurig. Die Skala-stufen sind gewöhnlich ziemlich weit voneinander entfernt (Terzen, Quarten, dazwischen ev. unwesentliche Durchgangstöne), die Oktave tritt als wichtiges

Rahmenintervall auf. Als Beispiele dafür beachte man die Nrn. 28-30, 33 und 34. Die Funktion der Dominante wird um der Melodiebewegung willen von f' auf c'' (oder andere Töne) übertragen oder zwischen ihnen verteilt, wodurch sie allmählich ihre tonal konstruktive Rolle im Gesang verliert. Der Tonikaton verliert ebenfalls mehr und mehr den Charakter des tonalen Stützpunktes und behält nur seine melodische Rolle als Anfangs-, Schluß-, Rezitationston und oft als tiefster Punkt der Melodie, auf welchen sich jede Bewegung rein distanzmäßig bezieht, bei. Er gleicht in diesem Falle der Subdominante f' in den Versen des I. und II. Typus.

110. Die Melodien, welche sich auf der Sekund-Kernzelle aufbauen, sind seltener als die früher besprochenen. Ihre Beschreibung bleibt daher fragmentarisch. Die Tonwiederholungen sind häufig und monoton, doch werden sie auf zwei oder mehreren Stufen ausgeführt. Die Melodie bewegt sich meistens in Sekunden; sie weist nur geringe lineare Zielstrebigkeit auf. Die Erweiterung der „einfachen“ Skala vom I. oder II. Typus erfolgt durch Hinzufügung neuer Töne im Sekundintervall (d'' , e'' usw.). Die Quinte ist sehr wichtig als Intervall zwischen der primären Kernzelle $g'-f'$ und den meist gebrauchten Rezitationstönen $d''-c''$. Dies erinnert uns an die alaskaische Verdoppelung der Versskala in der Oberquinte (im allgemeinen ähneln diese Melodien den Gesängen der Alaska- und noch mehr denjenigen der Rentier-Eskimos). Ihre tonale Struktur ist viel fester als die der ersten Liedergruppe. Als Hauptbeispiel diene Nr. 31 („alaskaischer Typus“). Das B. 26 könnte sogar eine ziemlich junge Entlehnung aus der Musik vom Typus der Rentier-Eskimos darstellen (tatsächlich besitzt es jedoch wichtige Ähnlichkeiten mit einem alten Lied der Kupfer-Eskimos, s. ROBERTS Nr. 48).

111. Die besprochenen zwei Melodiegruppen von verschiedener Tendenz beeinflussen einander gegenseitig. Das Lied Nr. 35 ist ein gutes Beispiel des „Mischstils“. In ihm wird auf den Tönen c'' und d'' rezitiert, als ob diese Töne eine Quinttransposition der Dominante f' und der Tonika g' wären. In Wahrheit tritt aber die Dominante gar nicht auf (wir können nur vermuten, daß diese Funktion von der Stufe f' getragen sei, vgl. § 99). Die Tonika ist nicht g' , sondern a' . Die Skala soll also eher im Sinne der ersten (§ 109), die Melodieführung eher im Sinne der zweiten Melodiegruppe (§ 110) verstanden werden.

112. Die Ergebnisse der bisherigen Beobachtungen kurz zusammenfassend, können wir sagen, daß in der Musik der Kupfer-Eskimos mindestens vier Elemente am Werke sind:

1. Der spezifische Stil der Kupfer-Eskimos, in welchem eine Kernzelle von Terzabstand auftritt. Dieser Stil ist an sich nicht rein, denn seine expansive Melodik steht nicht im Einklang mit seiner tonalen Struktur und richtet sie allmählich zugrunde (§ 109). Wir postulieren für diesen Stil fremde (indianische) Einflüsse, die sich auf die ursprüngliche Gestalt der Kernzelle (im Sekundintervall) ausgewirkt, sie zum Terzintervall

- erweitert und infolgedessen den ursprünglichen Stil „von innen her“ umgestaltet haben (§ 118).
2. Der wenig entwickelte Stil der heutigen Alaskabewohner. Er wurde durch das 1. Element überdeckt und hat lineare, rhythmische und tektonische Änderungen erfahren (vgl. § 116).
 3. Der Stil der Rentier-Eskimos in einer vom tonalen Standpunkt aus ziemlich armen Form. Die Verbindung mit der expansiven Melodik hat auch ihn tonal auf ungünstige Weise beeinflusst (B. 26, § 91). Möglicherweise handelt es sich in den betreffenden Liedern um Überreste aus dem ursprünglichen Stadium. (Zu den drei ersten Punkten s. § 116.)
 4. Entlehnungen aus nicht-eskimoischen Musikstilen, die nicht zu unserem Thema gehören.

113. Ist diese (vorläufige) Charakteristik der Musik der Kupfer-Eskimos vielleicht auch nicht in allen Punkten zutreffend, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß mehrere heterogene Elemente vorliegen, die noch nicht zu einem neuen einheitlichen Stil zusammengeschmolzen sind. Die meisten dieser Elemente zeigen ihrerseits Spuren des reinen Eskimo-Stils: Dieser ist ihr gemeinsamer Nenner. Sind sie von ihm ausgegangen oder ist es nur die Form, auf welche die disparaten Elemente hinstreben? Für die erste Vermutung sprechen mehr als nur manche Wahrscheinlichkeitsgründe, im besonderen ein von den Kupfer-Eskimos als „alt“ bezeichnetes Lied. (S. auch § 116.)

Einzelfälle.

114. Das „alte“ Lied (B. 36) stammt aus der Gegend der Delphin- und Unionstraße. Es ist im reinen Stil des I. Typus gehalten und setzt sich aus einem sehr kurzen Vers (Takte 1-3) und sehr kurzen Refrain (Takte 4-6) zusammen. Takt 7 enthält einen Nachgesang unbekannter Form (vielleicht handelt es sich hier um ein unvollständiges Jambenpaar). Die Grenze zwischen Vers und Refrain ist durch den Übergang vom verständlichen Text zu Vokalisen (*je-ja-je-je*), durch die Tonalität und durch die Melodik angedeutet. Trotzdem kann der Takt 4 noch zum Vers gehören, da der Vers manchmal auch durch eine refrainartige Kadenz abgeschlossen wird.

Das Beispiel ist in mehrfacher Hinsicht von Interesse und seine Bedeutung kann kaum überschätzt werden. Seine Tektonik verrät deutlich seine Herkunft (vierteilige Strophe). Die Melodik ist mit jener der Alaskabewohner identisch; die Quintsprünge nach oben (*g'-d'', f'-c''*) deuten auf die Verdoppelung der Verskala im Quintabstand. Der erste Takt ist also ein typisches Einleitungsmotiv (s. kleine Noten), das auf zwei Tonraumzonen verteilt wurde. Der Rhythmus (Vermischung kleiner und großer Werte, punktierte Noten, Triolen) ist ebenfalls alaskaisch. Derselbe Rhythmus findet sich auch auf Grönland (BB. 19, 23, 25). Die Anspielung auf die grönländische Musik tritt dann besonders deutlich in der Form der Kulminationen auf *c''* auf: Quintsprung zum *c''* hinauf, Abfallen über *a'* und *g'* auf *f'* (Takte 1/2 u. 2/3). Diese Art der Kulminierung kommt nur in Grönland vor. Bei den Rentier-Eskimos hat die Kulmination im typischen und einfachen Fall die Form *f'-a'-c''-g'-f'* (vgl. 9, 5, Notenb. 1, Motive 4 u. 5; der Ton *a'* tritt im Aufstieg fast jedesmal auf, s. BB. 2, 4 u. 5). Der Stil der Rentier-Eskimos ist im B. 36 auch vorhanden, und zwar nicht nur durch seine orthodoxe tonale Struktur, durch Verhältnis zwischen Vers und Refrain und durch die zunehmende Länge der Versmotive, sondern auch durch den typischen Nachgesang (Anapäst, 4. Takt). (Seine Stellung am Refrainanfang bzw. Versschluß ist freilich nicht typisch.)

Im B. 36 sind alle bekannten Stile der Eskimos zu einem harmonischen Ganzen vereinigt. Dieser Gesang — um die Worte P. WILHELM SCHMIDT's (26, 147) auf ihn anzuwenden — „fungiert gewissermaßen als Brückenpfeiler, der der so weit durch den Raum hin gespannten Annahme der kulturhistorischen Verbindung zweier getrennter Kulturen größere Festigkeit gewährt“. Nur handelt es sich hier nicht um zwei, sondern um vier Kulturen (Alaska-, Kupfer-, Grönland- und Rentier-Eskimos).

115. Die Annahme könnte plausibel erscheinen, daß dieser Gesang den eigentlichen, ursprünglichen und heute verschwundenen gemeinsamen Stil aller Eskimos darstellt. Dieser Stil wäre nacher durch die verschiedenen Stämme in verschiedenen Richtungen weitergeformt worden. Eine derartige Vermutung ist jedoch besonders aus zwei Gründen nicht annehmbar. Vor allem steht dieser Gesang vereinzelt da (manche andere alte Gesänge ähneln ihm nicht, § 116) und, wie alle vereinzelt Erscheinungen, kann er verschiedenen gedeutet werden.

Doch glauben wir nicht, daß das Lied nur „durch Zufall“ (als Produkt der freien Phantasie des Komponisten) die Merkmale verschiedener Stile in sich vereinigt. Das B. 36 ist nämlich mit einer jeden der vier genannten Musikkulturen durch ein mehrfaches Band verbunden, und zwar beziehen sich diese Ähnlichkeiten sowohl auf auffallende und wichtige, wie auf sekundäre Momente (z. B. Nachgesangsformel).

Zweitens können aus dem B. 36 nicht alle Merkmale der Musik der verschiedenen Eskimos erklärt werden, da es nicht alle diese Merkmale aufweist.

So fehlen: Lineares Gleichgewicht zwischen Vers und Refrain (Rentier- und Kupfer-Eskimos); Vergrößerung metrischer Werte im Refrain (Rentier-Eskimos, sporadisch auch anderswo); Schlußwirkung des Nachgesanges in Anapästform (Rentier- und Alaska-Eskimos); Verwendung von *g'* und *a'* als Kulminationspunkte im Vers (Rentier-, Grönland- und andere Eskimos); ornamentales Motiv im Refrain, das überall verbreitet ist und ohne das die fallende Melodielinie in den Refrains der Kupfer-Eskimos nicht denkbar wäre (vgl. BB. 30, 31 u. a. m.); usw.

116. Wir vertreten die Ansicht, daß die Eigenart des Liedes 36 aus dem Zusammentreffen verschiedener Stile am Ort seiner Aufnahme resultiert, daß es eine Art Anthologie der sukzessiven Stile an diesem Ort vorstellt. Das „alte“ Lied nähert sich mehr dem alaskaischen Stil als die modernen Lieder der Kupfer-Eskimos. Dadurch wird die im § 112 vorgebrachte Hypothese bezüglich der Überdeckung des alaska-artigen Stils durch den Stil der Kupfer-Eskimos bestätigt. Dank dem B. 36 wird auch die geschichtliche Verbindung zwischen Alaska- und Grönland-Musik belegt. Auf dieses Problem werden wir noch zurückkehren (§§ 134 — bezieht sich auf Smith-Sound —, 138 und 139).

In diesem Zusammenhang ist es interessant, noch auf acht andere alte Lieder der Kupfer-Eskimos einen Blick zu werfen. Stilistisch ergeben sie kein einheitliches Bild. Man könnte sie etwa in vier Gruppen einteilen: 1. Gesänge, welche dem Stil der Rentier-Eskimos ziemlich nahe stehen (unser B. 36 und die ROBERTS'sche Nr. 48). 2. Gesänge mit Quint- bzw. Quarttransposition (ROBERTS, Nrn. 13 u. 47 — sehr starkes Quartgerüst). 3. Gesänge, in welchen die Terzreihen stark auftreten (ROBERTS, Nr. 41

und 67). Hierher gehören auch Gesänge, die einem ziemlich verschwommenen, undeutlich ausgeprägten III. Typus angehören (ROBERTS, Nrn. 36 u. 75). 4. Die Nr. 83 bei ROBERTS stellt einen Gesang dar, welcher vom Standpunkt des Eskimo-Stils aus ganz unverständlich ist. „Nicht-eskimoisches“ scheint auch der Gesang 67 zu sein (vgl. Gruppe 3). Alle Lieder sind stark zersungen, ihre melodische und sonstige Form ist meistens unregelmäßig (besonders die Nrn. 13 u. 47).

Alles in allem läßt sich sagen, daß die alten Musikedokumente der Kupfer-Eskimos die frühere Heterogenität der Strukturprinzipien dieser Musik ausdrücklich belegen (§ 112): reiner Eskimo-Stil, indianische terz- und quartbetonte Melodik und alaskaisch-mongolischer Transpositionstypus. Die Herausarbeitung eines mehr homogenen Stils aus diesen Elementen ist relativ jung (§ 113) und noch nicht abgeschlossen.

* * *

117. Das B. 37 wurde im Gebiet des Prinz-Albert-Golfes aufgenommen. Es ähnelt anderen Gesängen aus derselben Gegend nur in geringem Maße. Der Gesang interessiert uns als ein zweitöniges Gebilde, welches den Kleinterzumfang hat. H. ROBERTS hat ihn nicht in Strophen geteilt; unsere Einteilung stützt sich auf die Melodiegestaltung. Im „Refrain“ tritt als wichtigste, durch Dubletten unterstrichene Bewegung der Schritt $c''-a'$ auf. Der Ton a' ist melodische Tonika, c'' gilt als melodische Dominante. In bezug auf die Melodie und die durchschnittlich größeren metrischen Werte ist der Refrain typisch und erinnert an die Rentier-Eskimos (der Anapäst am Schluß gehört auch dazu). Im „Vers“ sind die Tonfunktionen dieselbe wie im Refrain. Dem Einleitungsmotiv folgen drei Bogen, die sich auf die Dominante c'' stützen und den „Gipfelpunkt“ a' erreichen (die Kulminationsbogen haben wegen der Hochlage der Dominante konkave Form) und eine Schlußkadenz in der Refraintonart, ähnlich wie z. B. in Nr. 7 (Vers- und Refrainschluß sind gleich). Wir wissen nicht, ob das B. 37 eine ursprüngliche oder nur vereinfachte Form der Melodik des III. Typus darstellt. Aus diesem Beispiel heraus lassen sich jedenfalls die Refrains der BB. 6, 28, 29 und 32 nicht erklären, ebenso wenig die Verse der BB. 6, 29 u. 33. Wohl aber scheint das B. 37 mit den Versen der Nrn. 28, 30 u. 32, sowie den Refrains 33 u. 34 in Verbindung zu stehen.

118. Diese Vergleiche verstärken unsere oben (§ 112) geäußerte Vermutung, daß die Skala und die Melodik des III. Typus kein primäres Phänomen seien. Sonst ließe sich dieser Typus wahrscheinlich auf eine einfache und eindeutige Form zurückführen. In Wirklichkeit ist jedoch die Lage verwickelter. Die Dominante kann sich in einem Liede über, in einem anderen unter der Tonika befinden. Ihre Lage kann ebenfalls für den Vers und für den Refrain ein- und desselben Liedes eine andere sein. Die Form der zweistufigen Bogen ist infolgedessen manchmal konkav im Vers und konvex im Refrain (B. 37), manchmal konvex im Vers (einige Motive im B. 6) und konkav im Refrain (dass. Beispiel), manchmal konkav im Vers und konkav im Refrain (B. 28), und schließlich ist der Fall nicht undenkbar, wo in beiden Strophenhälften die zweitönigen Motive konvex wären, z. B. $f'-a'-f'$ im Vers und $a'-c''-a'$ im Refrain (so ist z. B. in Nr. 34 am Versanfang als Dominante die Stufe f' gültig, im Refrain wird diese Funktion ausschließlich von c'' getragen). Diese Vielheit von Strukturprinzipien ist entweder eine Zerfallserscheinung (z. B. als Anhäufung der melodischen Ellipsen, in welchen die selbstverständlich gewordenen Schritte ausgelassen werden) oder Resultat des Bemühens um einen einheitlichen Stil aus einem noch unbeherrschten musikalischen Material, oder schließlich beides zugleich.

Zentral- und Smith-Sound-Gebiete.

Quellen.

119. Die von uns bearbeitete Sammlung der Gesänge der Rentier-Eskimos von GABUS, die Sammlung von THALBITZER aus Ammassalik und die Sammlung der Lieder der Kupfer-Eskimos von JENNESS bilden wichtige und verhältnismäßig ausreichende Quellen zur Kenntnis der Musik der betreffenden Gegenden. Dazu kommt noch die hohe Qualität der Notierungen von H. THUREN und H. H. ROBERTS. Diese Sammlungen sind umfangreich genug, um auf sie auch gewisse negative Behauptungen stützen zu können. Z. B. wissen wir bestimmt, daß die Verselbständigung der Verse und der Refrains, wie sie im Ammassalik üblich ist, bei den Kupfer- und Rentier-Eskimos nicht vorkommt, daß das Zweizonenmelos den Rentier-Eskimos nicht bekannt ist, usw.

Unsere Kenntnisse der Musik aus Zentralgebieten (hauptsächlich Iglulik-Stämme) und aus Smith-Sound verdanken wir nur den sparsamen und fragwürdigen Notierungen verschiedener Forscher (meistens aus dem 19. Jahrh.), die musikalisch nicht geschult waren und keine Grammophonaufnahmen vorgenommen haben. Die Originalgesänge wurden in den Notierungen an das europäische Musiksystem angepaßt. Die geringe Zahl der Gesänge sowie ihre unpräzise Notierung erlauben keine weitgehenden Schlüsse. Nur was wir positiv an diesen Gesängen nachweisen können, ist von Nutzen, z. B. die Tatsache, daß diese oder jene Stilmerkmale auch am Smith-Sound vorhanden sind.

120. In der letzten Zeit wurden, wie wir vermuten, mehrere Schallaufnahmen bei den Zentral-Eskimos gemacht. Im Dokumentar-Schallfilm „Eskimo Arts and Crafts“ (31) habe ich nämlich einige Fragmente ausgezeichnet aufgenommener Tanzgesänge gehört. Die Vortragsweise und die Polyrhythmik sind dieselbe wie bei den Rentier-Eskimos. Die Tektonik der Lieder konnte nicht näher beobachtet werden; es liegt jedoch fest, daß die gehörten Gesänge strophisch sind und daß sie in Verse und Refrains zerfallen; der Vers bezieht sich auf ein anderes tonales Zentrum als der Refrain. Es konnte ein Lied im reinen II. Typus identifiziert werden und Lieder, die Skalen haben, welche an diejenigen der Kupfer-Eskimos erinnern, z. B. $d'-f'$ (Hauptton ?)- g' (Dominante ?)- $(a')-h'$ (Gipfelton), oder $d'-f'$ (Dominante)- g' (Tonika)- $c''-d''$. Die letzte Skala ist, wenn man nur die Verstöße in Betracht zieht (von f' aufwärts), auch in Grönland anzutreffen. Der Melodieduktus nähert sich in diesen Gesängen eher demjenigen der Rentier- und der Ammassalik-, denn demjenigen der Kupfer-Eskimos. Die Melodiegipfeltöne werden nämlich „mit Vorsicht“ gebraucht, sie werden nicht Stütze einer längeren Rezitation. Diese allgemeinen Beobachtungen ermutigen uns dazu, in den gleich zu nennenden (§ 121) aufgezeichneten Melodien der Zentral-Eskimos die Spuren des reinen Eskimo-Stils zu suchen. Sie erlauben es uns auch, diese Notationen ziemlich frei zu interpretieren (s. §§ 129 — Smith-Sound — u. a. m.).

121. Als Quelle benutzen wir zunächst die in Boas' Werk „The Central Eskimo“, 1888 (5), auf den Seiten 653-658 veröffentlichten Lieder. Sie wurden

entweder vom Verfasser selbst notiert oder den ethnologischen Werken von PARRY, LYON, KANE und BESSELS entnommen. (Die Musiksammlung aus den Smith-Sound-Gebieten ist in § 126 genannt.)

Zentral-Eskimos.

122. Das Fußballspiellied Nr. XV (B. 38) liegt bei BOAS vermutlich unvollständig vor. Wir zitieren davon nur die erste Hälfte, die mit einem lange gehaltenen Ton und mit einer Pause schließt (die einzige punktierte Halbe und die einzige Pause im ganzen Lied). Offenbar hat dieser Ton g' musikalische Schlußkraft für die Eingeborenen. Das zitierte Fragment zerfällt in zwei Teile: Im ersten, der sich auf f' stützt, fehlt nur die Stufe g' , um ihn als stilreinen Vers des II. Typus zu erkennen. Die Tonfolge c'' -des'' ist besonders charakteristisch und findet sich in der Musik der Rentier-Eskimos (vgl. B. 3 Motiv 7; ROBERTS, Nr. 128) als die allmähliche Erhöhung von c'' wieder. Der zweite Teil des Liedes (der „Refrain“): langes, ausgebautes ornamentales Motiv; Schluß auf g' . Rhythmus (kleinere Werte als im Vers) und Profil erinnern an die Gesänge aus Alaska und aus Mackenzie-Delta (BB. 14 u. 15). Ebenfalls ähnelt die Melodielinie dem B. 23 (Ammassalik). Dem Ton c' wollen wir keine große Bedeutung zuschreiben (er ist die Dominante in der für den Gesang von BOAS gewählten europäischen Tonart).

Der in Frage stehende Gesang ist im reinen Eskimo-Stil verfaßt. Einige seiner Züge weisen auf eine gewisse Verwandtschaft mit der Alaskakultur hin.

123. Das XVII. Lied der Sammlung von BOAS (es stammt aus: LYON, Private Journal, S. 135, und ist mit PARRY's Korrekturen wiedergegeben): I. Typus mit hinzugefügtem d'' (B. 39). Eine versartige Melodie (zwei Gipfelungen auf d'' , Kadenz durch die Bewegung $g'-f'$), welche mit einem zu sechs Noten zusammengeschrumpften Refrain (Kadenz $fis'-g'$) abgeschlossen ist. Der Ton d'' ist aufzufassen entweder im Sinne der Skala des III. Typus, d. h. als Gipfelton (vgl. B. 6), oder im alaskaischen Sinn, d. h. als Quinttransposition der Tonika g' (c'' würde dann die Quinttransposition von f' sein). Die zweite Hypothese scheint wahrscheinlicher, da die Wiederholung von c'' mit dem Gebrauch von d'' als Nebennote nur für alaskaische Musik und für alaskaisch beeinflusste der Kupfer-Eskimos charakteristisch ist.

124. In einigen Liedern der Sammlung von BOAS begegnen wir einer Zweiteilung der Melodie. Der erste Teil bedient sich dann höherer, der zweite tieferer Töne (Nr. I, V, VIII, XIII, XVI und XVIII — Smith-Sound —). Die Melodien lassen sich aber wegen ihrer Kürze und wegen ihrer „europäisch“ klingenden Melodik nicht gut analysieren. Das Lied Nr. IX erinnert an das B. 28 (Kupfer-Eskimos). „Vers“: Bewegungen $a'-c''$, Schluß auf a' . „Refrain“: Bewegungen $e'-a'$ und wiederum a' als Schlußton. Die Melodie soll angeblich mit der Versmelodie schließen. Am Ende der Versmelodie beobachtet man ein Jambenpaar (Nachgesangsformel der Kupfer-Eskimos).

125. Im vierten Lied der Sammlung von BOAS (B. 40, „Song of the Inuit traveling to Nettiling“) begegnen wir einer Versmelodie, die durch keinen Refrain abgeschlossen ist (liegt der Gesang unvollständig vor oder ist er im Sinne der ersten Melodiegruppe der Grönländer, §§ 65 u. 70, aufzufassen?). Die Aufwärtsquintsprünge erinnern uns an analoge Erscheinungen in Alaska, in Mackenzie-Delta und im „alten“ Lied der Kupfer-Eskimos (B. 36). Die Ähnlichkeiten mit den Versen der BB. 14, 15 u. 36 sind so auffallend und so zahlreich, daß wir hier nicht an Zufall glauben können.

Es besteht sicherlich ein Zusammenhang zwischen dem alaskaischen Zweizonenmelos und dem B. 40. Dies umso mehr, als wir auch in früher analysierten Liedern Anspielungen auf alaskaische Musik fanden und als die

Quinttransposition nicht nur im B. 41, sondern auch in anderen Liedern der BOAS-Sammlung vorhanden ist (Nr. VI dieser Sammlung ist vielleicht diesbezüglich noch charakteristischer).

Smith-Sound.

126. Im Jahre 1899/1900 hat R. STEIN in den Gegenden von Cape York und Cape Sabine 38 Lieder gesammelt und sie in seiner Abhandlung „Eskimo Music“ (The White World, New York 1902) aufgezeichnet. H. THUREN (28a) hat auf den Seiten 31-33 alle Lieder abgedruckt, wobei er sie numerierte und in gekürzter Fassung wiedergab (einige Motivvarianten wurden von THUREN nicht vollständig ausgeschrieben). Er behauptet im Begleittext, daß ihm STEIN's Notierungen ungenau und unkritisch erscheinen. Tatsächlich fehlt den Noten jegliche Beschreibung des Vortrags (Tonverbindungsart, Akzentuierung, Fermaten usw.), und sicherlich spiegelt sich die Melodie nur in groben Umrissen in den Noten wieder. Trotzdem erlauben uns die Aufzeichnungen von R. STEIN einige wichtige Feststellungen.

127. Am Smith-Sound werden vorwiegend Tonleitern gebraucht, die jenen des I. und des III. Typus oder einer Kombination von beiden ähneln (vgl. die Melodiegruppe 1a der Grönländer, § 65). Vom Stufenreichtum der Kupfer-Eskimos ist hier keine Spur zu finden. Es ist ziemlich schwer, ein Urteil über den Rhythmus zu fällen, da er vermutlich durch den Notierenden sehr vereinfacht wurde. Der Melodieduktus besteht aus einer Reihe kurzer, jedesmal nur wenig variierten Motive (vgl. B. 41), was auf Grönland hindeutet. In allen anderen Stilen haben wir nämlich einen langatmigen Aufbau der Melodie angetroffen: Bei den Rentier-Eskimos unterscheiden sich die Motive durch ihre Länge und ihren Ambitus und werden sehr konsequent danach geordnet; in den sonstigen Melodien der kanadischen und alaskaischen Eskimos sind die Linien hoch und weit gespannt. Nur bei sehr stufenarmen Liedern aus Nordamerika können Ähnlichkeiten zu dem kurzatmigen Bau der Smith-Sound-Melodien gefunden werden (B. 37).

128. Eine auffallende Ähnlichkeit besteht zwischen den BB. 37 (Kupfer-Eskimos, § 117) und 41 (Smith-Sound). B. 41 ist von R. STEIN um eine große Terz höher notiert. Es stellt eine stilreine Zweitonmelodie der Eskimos dar. Die Tonika ist as' , sie wird im „Vers“ (Motive A^1-A^3) zum Ausgangspunkt der Bewegungen zur Dominante f' , welche den Schlußton bildet; man vergleiche das zweitönige Versfragment aus dem B. 28a mit den A-Motiven. Im „Refrain“ (Motive B und C) ist die Bewegungsrichtung umgekehrt. Es tauchen hier größere metrische Werte als im „Vers“ auf.

129. Vermutlich sind die Lieder der Smith-Sound-Bewohner strophisch gebaut; STEIN führt nur eine Strophe an, anders ist die Kürze seiner Musikbeispiele nicht erklärbar. Wir fragen uns, ob er die Tektonik der Lieder richtig erkannt hat und ob die von ihm angeführten Liedfragmente nicht mitten in einem Vers beginnen, um nach dem Refrain noch den Anfangsabschnitt der folgenden Strophe anzugeben. Wir nehmen diese Vermutung als Arbeitshypothese für die BB. 42 und 43. In ihren Schlußteilen erkennen

wir nämlich das typische Einleitungsmotiv, in welchem der Schritt : Tonika-Dominante (auf welche sich die Versmelodie stützt) enthalten ist.

Das B. 42 schließt mit der Bewegung $g'-f'$, welche, auf den Anfang der Melodie übertragen, ihr einen typisch eskimoischen Charakter gäbe. Die Kulminationsmotive im „Vers“ ähneln auffallend den analogen Stellen in den alaskaischen Liedern, vgl. B. 13 (Takt 9) und vor allem B. 12. Im winzigen „Refrain“ ist ein Anapäst enthalten, welcher besonders für die Rentier- und die Alaska-Eskimos charakteristisch ist.

130. Eine ähnlich gebaute Melodie bringt das B. 43. In ihm ist der ganze Schlußtakt an den Anfang des „Verses“ zu stellen. Man erhält dann eine Strophe, die typisch eskimoische Züge aufweist. Der Refrain mit dem ornamentalen Motiv am Anfang ist besonders stilrein (vgl. BB. 29 u. 32).

Eine nähere Analyse des B. 44 erübrigt sich.

131. Weniger charakteristisch für diese Gegenden sind die Lieder Nr. 45 und 46. Sie verdienen trotzdem unsere Aufmerksamkeit, da sie zum Stil von Ammassalik gehören. Daß sie am Smith-Sound vorkommen, erlaubt die Vermutung, daß dieser Stil in Grönland allgemein verbreitet war, ehe die einheimische Musik durch europäische Einflüsse umgestaltet wurde. Es zeigt sich ebenfalls, daß dieser Stil am Smith-Sound nicht dominiert, sondern sich mit anderen Musikformen auseinandersetzt. Er kann sowohl als Überrest der alten autochthonen Musik, wie auch als ein relativ frisch entlehntes grönländisches Musikgut angesehen werden.

Man vergleiche B. 45 mit B. 19 aus Ammassalik und mit dem Vers des B. 36 (altes Lied der Kupfer-Eskimos). Die Kulminationsform ist in allen drei Fällen identisch und nicht mit den analogen Kulminationen anderer Musikstile der Eskimos vergleichbar. Nur in Alaska finden sich ähnliche Linien (B. 14, Takte 6/9). Charakteristisch an dieser Kulmination ist nicht nur der Quintsprung $f'-c''$ (er findet sich ebenfalls, doch als eine Seltenheit, bei den Rentier-Eskimos, s. B. 19a), sondern vor allem die sehr geringe Rolle, die der Ton g' beim Abstieg spielt (er ist nur Durchgangston). Die ständige Wiederholung der Kulmination in der Melodie ist typisch grönländisch. Aber auch diese Eigenschaft findet ihre Parallelen in Alaska: Die Verse und auch gelegentlich die Refrainanfänge der BB. 14, 15 (wir sehen von der Wechselnote f' in den Takten 13 u. 16 ab) und 33 bestehen aus einer Reihe von Aufwärtssprüngen und langen fallenden Kurven. Doch sind die einzelnen Kulminationen in Alaska weitgespannt und wirken weniger konventionell als in der grönländischen Musik. — Das B. 46 ist mit dem B. 23 zu vergleichen. Der Ton f' als Schlußnote scheint mir eine „Korrektur“ des Aufzeichnenden zu sein.

132. Unter den von R. STEIN gesammelten Liedern gibt es mehrere, die wir auf keinen Eskimo-Stil beziehen können. Vielleicht handelt es sich darin nicht um Tanzgesänge. Sie haben auch untereinander keine wesentliche Ähnlichkeit. Das populärste Lied der Smith-Sound-Bewohner, von dem THUREN (S. 34) auf Grund der Angaben von STEIN sagt: it „is to be considered as the national song of the Smith-Sound-Eskimo“ und welches von ihm auf den SS. 34-35 nach STEIN zitiert ist, zeigt eine sehr komplizierte Tektonik und eine Anreihung von Kulminationen im Rahmen $a'-e''$, $f'-c''$ und $f'-a'$. Die (ausgefüllten) Terzreihen in fallender Richtung und die dreiklanghafte Melodik erinnern an die Indianermusik.

133. Ähnlich wie bei den Zentral-Eskimos (B. 40, § 125) finden wir auch am Smith-Sound gewisse Spuren von Zweizonenmelodik. Ein Beispiel dafür

liefert Nr. 47. Diese Manier tritt nicht vereinzelt auf; in Nr. 14 der Sammlung von STEIN bemerkt man ebenfalls zweizonenhafte Gestaltung des Tonraumes.

Im B. 47 lassen wir die THUREN'sche Formbezeichnung weg. Auf diese Weise tritt die Ähnlichkeit der Melodielinie zur Versmelodie des B. 13 (Abschnitt B zu den Takten 11-13, Abschnitte A/B zu den Takten 14-17) deutlicher in Erscheinung. Der Abschnitt A² ist eine Quinttransposition anderer A-Motive. Wenn der Gesang im B. 47 vollständig vorliegt, was gar nicht sicher ist, dann hätten wir in ihm ein Beispiel der Mischung des Alaska- mit dem Grönland-Stil, da der Gesang nur die Versmelodie vom I. Typus enthält (erste Melodiegruppe aus Ammassalik, §§ 65 u. 70).

Zusammenfassung.

134. Die uns bekannten Gesänge der Zentral- und Smith-Sound-Eskimos bilden keinen einheitlichen Stil. Es sind unter ihnen einige Lieder zu finden, die auf gewisse Beziehungen zu der Musik der Rentier-Eskimos hindeuten. Die Verwandtschaft mit der Musik der Kupfer-Eskimos ist gering. Grönländische Melodien tauchen besonders am Smith-Sound auf, sind aber auch in dieser Gegend für den einheimischen Stil nicht maßgebend. Dagegen sind die Beziehungen dieser Musik zum alaskaischen Stil sehr wichtig, und zwar findet sich in den in Frage stehenden Gebieten das alaskaische Zweizonenmelos in einer etwas einfacheren, weniger kühn gestalteten, doch schon fertigen Form. Diese Verwandtschaft erstreckt sich nicht nur auf das allgemeine Prinzip der Tonraumgestaltung, sondern auch auf mehrere melodische Fragmente und gelegentliche rhythmische Übereinstimmungen. Das berechtigt uns dazu, eine direkte Verbindung zwischen Alaska einerseits und den Zentral- und Smith-Sound-Gebieten anderseits zu postulieren.

IV. Zusammenstellung der Ergebnisse.

Rückschau.

135. Es wurde nachgewiesen (Kapitel II), daß die Musik der Rentier-Eskimos organisch gebaut ist, d. h. daß alle ihre Elemente — Melodik, tonale Struktur, Rhythmus, Tektonik usw. — ein und demselben Gesetz gehorchen.

Eine Ausnahme davon bilden unter anderem die konventionellen Formeln, die sich oft nicht aus diesem Gesetz heraus erklären lassen. Möglicherweise ist ihre Form hie und da durch den Text der Lieder bestimmt. Von einer Sprachuntersuchung muß aber an dieser Stelle abgesehen werden. Demgegenüber läßt sich vermuten, daß das Grundgesetz der Eskimo-Musik nicht nur über die Verwendungsweise des musikalischen Ausdrucksmaterials (Tonleitern, Einstimmigkeit, syllabischer Chorgesang usw.), sondern auch über seine Auswahl entscheidet. Bei den Kupfer-Eskimos hat die Veränderung der Tonleiter, in welcher die Sekund- durch die Terzkernzelle ersetzt wurde, zur Veränderung der ganzen musikalischen Haltung geführt: Das Augenmerk des Komponisten wandte sich vom tonalen Geschehen dem melodisch-linearen zu. Die expansive Melodik hat zur Vernachlässigung, ja manchmal zur Vernichtung der tonalen Struktur beigetragen (§ 109). Bei den Grönländern hat der responsoriale den reinen Chorgesang ersetzt (§ 85); zugleich wurde der Zusammenhang zwischen dem Vers und dem Refrain zerstört. Es ist infolgedessen möglich, wenn auch schwer beweisbar, daß dem Grundgesetz der Eskimo-Musik (B. 1) eine größere Bedeutung zukommt, als der europäische Musikforscher anfänglich vermuten könnte.

136. Die vergleichende Untersuchung verschiedener Eskimo-Musikstile hat gezeigt, daß der reine Stil der Eskimos, so wie er in den Gesängen der Rentier-Eskimos vorliegt, nicht mit dem Stil zu verwechseln ist, der als der älteste nachweisbare zu postulieren ist.

Es hat sich nämlich ergeben, daß zwar der Stil der Rentier-Eskimos einen gemeinsamen Nenner für alle Eskimo-Lieder, seien sie auch noch so verschieden voneinander (BB. 25, 35, 37 usw.), bildet, daß er aber auch Merkmale und künstlerische Feinheiten enthält, die nicht in allen übrigen oder in gar keinem anderen Stil vorkommen (so z. B. das Spiel der Modulationen, die Mehrstimmigkeit usw.). Der älteste gemeinsame Stil der Eskimos ist in § 148 in großen Linien rekonstruiert.

137. Im Laufe der Untersuchungen kamen wir zu einigen Feststellungen bezüglich der Beziehungen zwischen den einzelnen Stilen und des Nacheinanders einiger Erscheinungen. Wir möchten sie jetzt zusammenstellen, um sie in der Folge (§§ 143 ff.) zu einer Hypothese über die Entwicklung der eskimoischen Tanzmusikformen zu verbinden.

Der heutige grönländische Stil, der in der Spaltung einer Strophe in Vers und Refrain und in der Zusammenfügung mehrerer Verse bzw. mehrerer Refrains zu einem neuen langen Lied besteht, ist eine Späterscheinung. Ihr ist ein früheres Stadium vorausgegangen, in welchem die Strophen ihrer allgemeinen Struktur wegen den heutigen Liedern der Rentier-Eskimos ähnelten. Mehrere Einzelheiten deuten darauf, daß dieses Stadium mehr der Alaskas als der Rentier-Eskimo-Musik verdankte (B. 25, §§ 83 ff.).

138. Auch sonst ist der Zusammenhang zwischen Alaska und Grönland offenbar. Er zeigt sich vor allem im Melodieprofil der „versartigen“ Melodien, das aus Aufwärtssprüngen und langsam abwärtsleitenden Kurven besteht. Dieses Profil ist nicht nur als eine „Komprimierung“ ähnlicher, doch viel umfangreicherer Kurven aus Alaska (B. 14 u. a. m.) zu deuten, sondern ist auch schon in alaskaisch anmutender Melodik der Kupfer-Eskimos (B. 36) vorhanden. Auch die rhythmische Struktur ist in Alaska und in Grönland ähnlich; sie stützt sich auf einen reichen Vorrat an metrischen Werten. Doch kann man nicht alle Merkmale des grönländischen Rhythmus in Alaska (und umgekehrt) ausfindig machen.

139. Das Zweizonenmelos ist in Alaska am stärksten entwickelt. Dieselbe Tonraumgliederung tritt im „alten“ Kupfer-Eskimo-Stil, ebenfalls bei den Zentral- und Smith-Sound-Eskimos auf. Außerhalb Alaskas erfolgt die Skalaverdoppelung auf eine weniger kühne Weise und wird nicht zum Hauptmerkmal der Melodiegestaltung. Auf Grönland ist das Zweizonenmelos nicht nachgewiesen. Dagegen hat es in der Melodik der Kupfer-Eskimos gewisse Spuren hinterlassen.

140. Die rein musikalischen Kriterien lassen uns vermuten, daß die „alaskaisch-grönländische“ Musikkultur sich in der Richtung von Alaska nach Grönland bewegte. Beweisen aber kann man das nicht, solange man nicht noch zu außermusikalischen Tatsachen greift. Die Tatsache, welche uns hier behilflich sein kann, hat einen historischen Charakter. Es ist nämlich

bekannt, daß Grönland durch nordamerikanische Eskimos bevölkert wurde (3, 221 u. passim; die ältesten Funde stammen aus dem 10.-12. Jahrh., ebda S. 229). Darum muß auch die Grönlandmusik amerikanischer Herkunft sein. Einige Gesänge aus Grönland lassen uns wegen ihrer fallenden Linien und dreiklanghaften Struktur sogar an die Indianer denken.

THUREN glaubt eine gewisse Abhängigkeit der grönländischen von den indianischen Leitern gefunden zu haben (28a, 19). Wir möchten jedoch auf seine Behauptung kein zu großes Gewicht legen, da, abgesehen von der geringen Kenntnis der indianischen Musik im Jahre 1911, nicht bekannt ist, inwiefern die tonometrische Tonhöhebestimmung für die Vokalmusik im allgemeinen als Kriterium in Frage kommen kann.

Ist auf diese Weise die Bewegungsrichtung der musikalischen Formen bestimmt worden, so läßt sich auf dieser Grundlage auch ein Nacheinander einzelner Stilelemente rekonstruieren. Die Grönländer kennen kein Zweizonenmelos. Der Stil, den sie nach Grönland mitgebracht haben, ist also älter als der Stil, welcher die Quinttransposition enthält. Die Spaltung der Strophen in selbständige „Verse“ und „Refrains“ und im allgemeinen die Herausbildung des spezifischen und sehr starren grönländischen Stils mußte vor dem Eindringen des Zweizonenmelos über Smith-Sound nach Grönland stattgefunden haben.

141. Die ursprünglich zusammenhängende alaskaisch-grönländische Musikkultur wurde durch die Invasion des Stils der Kupfer-Eskimos in die Mitte ihres Verbreitungsgebietes in zwei Hälften geteilt. Die Musik der Kupfer-Eskimos hatte zu dieser Zeit wahrscheinlich keine spezifische Ähnlichkeit mit anderen Eskimo-Musikstilen (§ 112, 1).

142. Die heute am nächsten verwandten Stile sind diejenigen der Rentier- und der Alaska-Eskimos, obwohl sie geographisch weit voneinander entfernt sind und miteinander keinen direkten Kontakt haben. Wesentliche Merkmale der Verwandtschaft: die strenge tonale Organisation der Melodien, die konventionellen Formeln (vor allem die anapästische Form des Nachgesanges) und die tektonische Struktur ABA', welche sonst nirgendwo auffallen. Welcher von diesen zwei Stilen kann als „älter“, d. h. als dem Urstadium näher liegend angesprochen werden? Im Musikstil der Rentier-Eskimos sind nur sehr wenige fremde Einflüsse nachweisbar; es handelt sich zudem nur um Entlehnungen aus anderen Eskimo-Stämmen (vielleicht auch aus der Musik der Kupfer-Eskimos). Direkte indianische Einflüsse finden wir bei ihnen ausschließlich in den Zaubergesängen. Einzig bei den Karnermiut sind die indianischen Einflüsse auffallend und stilbestimmend (§ 51). Demgegenüber finden sich unter den uns bekannten alaskaischen Gesängen zahlreiche Melodien, die offenbar aus anderen Kulturen entlehnt wurden. Es ist anzunehmen, daß sich die fremden Einflüsse auf die Umgestaltung, d. h. die Entwicklung des lokalen Stils fördernd auswirkten. Darum sind wir geneigt, den Alaska-Stil als entwickelter anzusehen, als es der Stil des Rentier-Eskimos ist. Diese Vermutung verwandelt sich in Gewißheit, wenn man die im § 140 erwähnte Tatsache in Betracht zieht, daß der ältere Alaska-Stil dem heutigen Stil der Rentier-Eskimos mehr ähnelte als das gegenwärtig in Alaska verbreitete Zweizonenmelos.

Die Entwicklung des Musikstils der Eskimos, eine Hypothese.

Der Wahrscheinlichkeitsgrad der Hypothese.

143. Die erreichten Ergebnisse lassen sich in einer Hypothese über die Entwicklung des Musikstils der Eskimos zusammenfassen und ordnen. Eine solche Hypothese ist hier zum erstenmal aufgestellt. Darum soll ihr Wahrscheinlichkeitsgrad von vornherein bestimmt werden, indem man die eventuellen Irrtumsquellen bloßlegt.

144. Die Überlegungen mußten sich auf ein örtlich und zahlenmäßig beschränktes Material stützen.

Aus Sibirien, dem westlichen Alaska und aus Labrador standen uns keine Quellen zur Verfügung (mit Ausnahme literarischer Beschreibungen der Melodien und der Musikpraxis). Die Zentraleskimos sind musikalisch nur ungenügend erforscht. Neues Forschungsmaterial aus den genannten Gebieten könnte die Hypothese erweitern und in den Details korrigieren oder unterstützen.

145. Wir haben nur Notierungen miteinander verglichen; nur im Fall der Rentier-, Zentral- und Grönland-Eskimos konnte der Verfasser auch das Klangbild mit in Betracht ziehen. Dieses gestattete jedoch nicht, spezifische Vortragseigenschaften der jeweiligen Musikkultur ausreichend zu analysieren.

Die Sammlung GABUS (Rentier-Eskimos) wurde während Tanzfesten aufgenommen und ist bezüglich der Echtheit des Klangbildes von hervorragendem Wert. Die Ammassalik-Lieder, die von PAUL-EMIL VICTOR aufgenommen wurden, sind m. W. speziell für die Klängaufnahmen und in einem künstlichen Rahmen (d. h. in einem besonderen Aufnahme-raum) vorgetragen; dies ist wohl auch für die THALBITZER-Sammlung zu vermuten (der Verfasser hat anlässlich des intern. Kongresses der Musikethnologen, Genf 1949, ein Lied dieser Sammlung gehört). Es läßt sich nicht von vornherein sagen, ob, wie und in welchem Maße diese Umstände den Vortrag beeinflußt haben. Über die Umstände der Aufnahme der Lieder aus Zentralgegenden (31) ist dem Verfasser vorläufig nichts bekannt. Ein Vergleich der Vortragsart der drei genannten Eskimokulturen auf Grund der vorhandenen Sammlungen läßt sich wegen der Verschiedenheit der Aufnahmeumstände nicht durchführen. Darum wurde davon abgesehen.

146. Die Notierungen der Eskimo-Musik, aus welchen das Material für die vergleichende Studie geschöpft ist, sind, wie oben ausgeführt (§ 119), von ungleichem Wert. Glücklicherweise stehen die zwei Hauptquellen: die Arbeit von THUREN und diejenige von ROBERTS, in Bezug auf die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der Transkription hoch über dem Durchschnitt ähnlicher Monographien.

147. Gemäß der Beschaffenheit des Materials wurde eine Art der Analyse gewählt, die durch etwaige Subjektivitäten in der Interpretation des Gesanges durch den Aufschreibenden möglichst wenig irreführt wird: Die Tonstufen wurden weniger auf ihre Höhe hin untersucht als auf ihre Beziehung zu den Grundtönen, zur Melodiebewegung, zum Motiv- und Strophen-ganzen. Auf diese Weise ist die Interpretation eines jeden Tones durch mehrere Momente vor Willkür gesichert und gewinnt eine gewisse Beweiskraft.

Ein Beispiel: Der Ton *des''* im sonst unkritisch notierten B. 38 ist der Kulminationspunkt der auf *f'* bezogenen Melodie; er tritt nach der mehrmaligen Wiederholung von *c''* auf; nach seinem Auftreten fällt die Melodie bald herunter; endlich findet man ihn in der ersten Hälfte des abgeschlossenen Melodieteiles (d. h. im „Vers“). Sein Gebrauch ist also mit demjenigen des Tones *des''* im Lied des II. Typus (vgl. B. 3 Motiv 7, wo aber die Stufe *c''* nicht mehrmals wiederholt wird; vgl. auch B. 10, Vers) im Prinzip identisch. Darum können wir die nahen Beziehungen zwischen dem Lied 38 und dem II. Typus der Rentier-Eskimos als sicher annehmen. Die geringen Verschiedenheiten in der Beschaffenheit der Tonleiter, in einigen Melodiemerkmale (Vermeiden von *g'* in der Melodie) usw. lassen sich auf lokale Stileigenheiten oder auf Ungenauigkeit der Notierung zurückführen.

Eine vorsichtige und möglichst vielseitige Analyse ermöglicht also auch im Falle eines unvollkommen notierten Liedes gewisse sichere Ergebnisse.

Einzelne Stadien der Entwicklung.

148. 1. Stadium: Urstil. Der Vergleich aller zugänglichen Quellen zur Eskimo-Musik hat ergeben, daß die heute so verschiedenen Lokalstile einem gemeinsamen Urstil entspringen. Dieser Urstil setzte sich vorwiegend aus Liedern des I. Typus zusammen; der zweite Typus spielte wahrscheinlich keine besonders große Rolle.

Es ist charakteristisch, daß der II. Typus in reiner Form nur bei den Rentier-Eskimos (und in Einzelfällen auch in Zentralgebieten) beobachtet wurde, d. h. nur bei ihnen verbindet sich der „mollartige“ Charakter der Melodie (kleinterz-, tritonus- und kleinsextbetonte Melodik) mit der eigentümlichen schwerfälligen, „müden“ Vortragsart und mit dem Gebrauch von Tönen wechselnder oder unbestimmter Höhe. Bei den übrigen Eskimos finden wir entweder die Tonleiter des II. Typus (die Melodie behält dann nur sekundäre Merkmale dieses Typus, vgl. B. 22) oder die Töne von wechselnder Höhe in einer Melodie vom anderen Typus (vgl. B. 29) oder schließlich einzelne melodische Formeln des II. Typus, die als Kontaminationen in anderen Liedern auftreten (B. 27, Refrain). Der II. Typus muß also sehr alt sein, hat sich aber als wenig lebensfähig erwiesen.

Zu dem I. und II. Typus gesellt sich sehr früh eine andere Melodieart, in welcher das Ruhe- von dem Bewegungszentrum um eine Terz entfernt ist (III. Typus in verschiedenen Abarten). Diese Melodieart ist, nach unserer Auffassung, nur mit Vorsicht dem Urstil der Eskimo-Musik zuzurechnen, obwohl sie heute überall anzutreffen ist, was auf ihre frühe Entstehung deutet.

Wir haben festgestellt, daß der III. Typus anders als die übrigen Typen „gerichtet“ ist, d. h. daß er den innerlichen tonalen Prozeß veräußert, indem er ihn auf die Oberfläche des Melodieprofils überträgt. Infolgedessen trifft man Melodien vom III. Typus, deren tonale Struktur wohl rekonstruierbar, doch nicht mehr sichtbar und formbestimmend ist (§ 109). Es ist schwerlich anzunehmen, daß im Urstadium zwei entgegengerichtete Tendenzen vorhanden waren: eine Tendenz zur tonalen Befestigung und eine zur tonalen Lockerung. (Doch ist diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen.) Ein zweites Argument gegen die einheimische Herkunft des III. Typus besteht darin, daß man keine „reine“ Urform dieses Typus findet (§ 118). Vielmehr gibt es nur verschiedenartige Versuche, mit einer Tonleiter, die sich auf die Terzkernzelle stützt, eine Melodie im Eskimo-Stil zu konstruieren. Schließlich gibt es unter den Melodien, die mit dem III. Typus zusammenhängen, sowohl solche, welche nach dem reinen eskimoischen Strukturprinzip gebaut sind, wie auch andere, die sich von ihm bedeutend entfernen (wobei sie sich immer mehr den indianischen Melodien nähern). In Anbetracht

Dieser Typus stammte aus dem nördlichen Asien, im III. Typus die Spiegelung dieser Funktion in der Tonhöhe. Diese Funktion hatten sehr früh entstehen müssen, sie haben keine getrennt und im Anfang sehr vollständig in verschlucktem Gesang mit verschlucktem Worte ausgedrückt.

Dies kann einem Problem vorliegt sein nicht als selbst geben. Es ist nämlich auch möglich, daß der III. Typus ein Überbleibsel aus der „vor-eskimischen“ Zeit gewesen, d. h. aus der Zeit, wo die Eskimo-Musik sich noch nicht von einer anderen, allgemeinen Kultur abgesondert hatte, von dem im Mundstimmungs ihre Entgrenzung und ihren Ausdruck im I. und im II. Typus zu finden. Diese Hypothese müßte aber ebenfalls andere archaische und archaisierte Kulturen annehmen, denn würden sich der „Vor-Eskimo-Typ“ bis auf den heutigen Tag erhalten hätte.

145. Mit diesem Vorbehalt läßt sich die älteste nachweisbare gemeinsame Form aller heutigen Eskimische folgendermaßen rekonstruieren:

Die älteste Variante der Eskimo waren strophisch. Jede Strophe bestand aus Vers und Refrain. Der Vers war in der Dominanzform verfaßt, seine Melodie bestand aus einer Reihe konstanter Bogen, welche nach dem zunehmenden Aufbau geordnet waren. Die Gesamthöhe des Verses war: langer Aufbau — kurzer Aufbau. Der Refrain unterbrach die Melodiebewegungen durch kleine oder große Notenswerte, die kleinen Werte überwiegen. Die melodische Spannung äußerte sich in der Aufwärtsbewegung, die tonale Spannung war durch die Verschiebung des tonalen Zentrums von der Tonika auf die Dominante was war im Vers als „Subdominanz“ anzusehen, vgl. I 26 veranschaulicht.

Der Refrain hatte die Aufgabe, das tonale Gleichgewicht wieder herzustellen und die Melodie von der Dominanz zur Tonika zurückzuführen. Folgerichtig folgte er eigentlich eine große, ausgebaute Schlusskadenz. Die Tonika wurde mit langen ornamentalen Motiven, in welchen die fallende Bewegung deutlich auftrat, umspielt. Die Bewegung wurde gegen den Willen der Eskimo immer enger und ruhiger. Die Gesamthöhe war: kurzer Aufbau — langer Aufbau. Die metrischen Werte erfüllten im Vergleich zu jenen des Verses eine Vergrößerung. Die Melodie schloß mit der Tonikaempfinden.

Das Intervall zwischen der Tonika und der Dominante war eine große Sekunde. Die Tonika lag höher als die Dominante. Schon sehr früh taucht an Stelle der Sekunde das Terzintervall auf.

Für diesen ersten Entwicklungsstadium war charakteristisch die innige Verknüpfung aller musikalischen Faktoren: die Technik, die Rhythmik, die Melodie, die tonale Struktur — all dies gehörte ein und denselben Hauptgesamtkomplex „Struktur“, vgl. I 26.

Wie waren diese, wo sich die Eskimo zu dieser Zeit in welcher die geistreiche Musikkultur ihren Höhepunkt erreichte, befanden. In jedem Falle müssen sie damals noch im engen Kontakt miteinander gewesen sein (26, 203).

150. 2. Stadium: alaskisch-grönländische Schicht (Abb. 1). Zu einem gewissen Zeitpunkt besteht dieser enge Kontakt nicht mehr. Es haben sich drei Musikulturen ausgebildet, die sich gegenseitig nicht mehr beeinflussen. Die Musikkultur der Koster-Eskimo, diejenige der Kupier-

und diejenige der Alaska-Eskimos. Die Rentier-Eskimos haben vermutlich keine größeren Wanderungen unternommen, da in ihrer Musik keine erwähnenswerten Spuren fremder Einflüsse vorhanden sind. Wir nehmen also an, daß sie „von Anfang an“ an der Hudson-Bucht sich niedergelassen haben. Die Kupfer-Eskimos lebten zu dieser Zeit „irgendwo“ abseits, ohne Kontakt mit anderen Eskimos, dagegen in Berührung mit fremden Völkern (Indianern).

151. Die Alaskabewohner waren mehr aktiv eingestellt. Sie brachten verschiedene Veränderungen des Urstils zustande und sie verbreiteten den von ihnen herausgebildeten neuen Stil in der Richtung nach Grönland. Zuerst legten sie dem Rhythmus starke Bedeutung bei. Man verwendete sehr kleine und sehr große Notenwerte (z. B. abwechselnd Sechzehntel und ganze Noten gegenüber den früher gebrauchten Achteln und Vierteln), dazu zahlreiche punktierte Noten und Synkopen. Es tauchten überwiegend fallende Linien in der Melodik und dreiklanghafte Strukturen auf, was uns an den indianischen Musikstil erinnert. Diese allgemeinen Merkmale, sowie mehrere Details des alaskaischen Stils (z. B. kleine Werte im Refrain an Stelle von größeren) sind heute auch in Grönland anzutreffen. Grönland war zu dieser Zeit vom musikalischen Standpunkt aus nur eine Provinz Alaskas.

152. Die Entwicklung der Eskimo-Musik in Alaska schritt weiter: Nach der Periode der hypothetischen indianischen kommt die Zeit der vermutlichen mongolischen Einflüsse. Für diese spricht nur eine einzige Tatsache, die Verdoppelung der Verstonleiter, die sich jetzt aus zwei gleichkonstruierten Teilen im Quintabstand zusammensetzt. Die Melodie verläuft abwechselnd in der tieferen und in der höheren Zone, wobei sie sehr häufig Quintsprünge verwendet. Diese Verdoppelung der Skala hat jedoch nichts Stilwidriges und ließe sich im Notfall auch als eine spontane Stilbereicherung erklären.

Die Verstonalität ist am besten charakterisiert durch den Grundton f' in Verbindung mit dem Gipfelpunkt c'' . Allmählich wird der letzte Ton immer mehr als dem ersten gleich empfunden. Schlußendlich wird er zum Grundton einer neuen Tonleiter. Derselbe Prozeß könnte sich mutatis mutandis auch im Refrain abspielen. (Die Ansätze zur Übertragung der Unterdominantfunktion von f' auf c'' , der Oberdominantfunktion von f' auf d' sind übrigens in winzigen Einzelheiten auch bei den Rentier-Eskimos spürbar, worauf wir an dieser Stelle nicht eingehen können.)

Trotz der Möglichkeit spontaner Verdoppelung der Versskala halten wir sibirische Einflüsse auf die alaskaische Musik nicht für ausgeschlossen, nicht nur, weil sich sibirische Einflüsse, wie bekannt, auch auf anderen Gebieten der Eskimo-Kultur bemerkbar machen, sondern auch, weil wir Spuren des allmählichen Überganges vom einfachen zum Zweizonenmelos bei den Eskimos vermissen. — Die Zweizonenmelodik drang von Alaska wiederum nach Grönland vor. Ihre letzten Zeichen wurden am Smith-Sound gefunden. In dieser Gegend müßten sich also die ersten Versuche der Übertragung der Funktionen von f' auf c'' entdecken lassen. Das spärliche Material aus dieser Gegend zeigt uns aber entweder einfache Leitern (B. 42 u. a. m.) oder fertige zweizonenhafte Gebilde (B. 47). Es liegt die Vermutung nahe, daß die Einführung des Zweizonenmelos bei den Eskimos gewissermaßen sprungweise

erfolgte, ohne allmählichen Übergang. In diesem Falle ist eher die Annahme fremder Beeinflussung denn die der spontanen einheimischen Entstehung am Platz. Doch ist es wohl möglich, daß die Musik der Eskimos eine Anlage zur Zweizonenmelodik aufweist und daß sie sich infolgedessen die vermutete mongolische Beeinflussung besonders „gerne“ und widerstandslos gefallen ließ.

153. Außer der rhythmischen Verfeinerung der Gesänge, der Verdoppelung der Versleiter und der daraus resultierenden Ausdehnung des melodischen Tonraumes, haben die Alaska-Eskimos noch eine Veränderung der Tektonik zustande gebracht. Manche von ihren Liedern sind nicht mehr strophisch gebaut, sondern ein ganzer Gesang ist eigentlich nur eine einzige, lange Strophe.

Die tonale Struktur dieser Gesänge ist sehr streng und gewissermaßen erstarrt.

154. 3. Stadium: Entstehung des aktuellen Zustandes (Abb. 2). Das dritte Entwicklungsstadium der Eskimo-Musik wurde durch das Eindringen der Kupfer-Eskimos in die Mitte des langen Bandes des alaskaisch-grönländischen Stils eingeleitet. Die Kupfer-Eskimos haben ihren eigenen Stil schon früher entwickelt, vielleicht ohne ihm eine einheitliche und feste Form zu geben. Die meisten ihrer Lieder gehörten zum III. Typus und zeigten eine Tendenz zur Ersetzung des ursprünglich wichtigen inneren tonalen Prozesses durch die rein äußerliche melodische Geste. Der Vers wurde melodisch meist als eine aufsteigende Linie dargestellt (Aufstiegstendenz im Vers war schon im Urstil auffallend), der Refrain wurde zu einer fallenden Linie (sie läßt sich als ein verselbständigter Anfang des ornamentalen Motivs — vgl. § 21 — erklären). (Es gibt aber auch andere Arten des Melodieprofils). Der Vorrang des Linearen und die Vernachlässigung des Tonalen ließ die tonal wichtigen Formeln (Einleitungsmotive, Kadenzen usw.) verschwinden. Heute würde es schwer fallen, aus der Musik der Kupfer-Eskimos allein den Urstil der Eskimos zu rekonstruieren. Die Tektonik stützt sich auf die Einteilung der Strophe in zwei Verse, von denen ein jeder durch einen Refrain abgeschlossen ist. Die Zusammenziehung „mehrerer Verse“ in einen Vers, seltener „mehrerer Refrains“ in einen Refrain und schließlich mehrerer Unterstrophen in eine Strophe ist auch anderswo zu treffen; die Kupfer-Eskimos haben aus dieser frei anwendbaren Kompositionsmanier eine ziemlich starre Regel gemacht. Der Rhythmus der Kupfer-Eskimos weicht nicht bedeutend vom Rhythmus des Urstils ab; er arbeitet aber nicht mit dem melodischen und tonalen Geschehen zusammen. Die Tonleitern sind zahlreich und oft reich und kompliziert. Keine von mehreren Melodiearten kann als dominierend gelten.

155. Dieser Stil der Kupfer-Eskimos hat nun die alaskaisch-grönländische Musik in der Mitte ihrer Verbreitung überlagert und die Verbindung zwischen Alaska und Grönland unterbrochen. Er hat gewiß dieser letzten Musik manches entnommen, z. B. den Gebrauch, neben dem tonalen — durch die Melodie oft stiefmütterlich behandelten — Zentrum in der Tiefe ein um

eine Quinte (bzw. Quarte) höher gelegenes melodisches Zentrum herauszubilden (B. 31 u. a. m.). Es ist jedoch kaum möglich, alle Elemente, die im heutigen Stil der Kupfer-Eskimos zusammenwirken, herauszusondern. Er resultiert aus der Vermischung zweier Stile desselben Ursprungs. Diese Stile haben sich unabhängig voneinander entwickelt und beide haben verschiedene fremde Einflüsse erfahren. — Aus der alaskaisch-grönländischen Periode sind in den heute von den Kupfer-Eskimos besiedelten Gebieten noch vereinzelte Melodien erhalten geblieben (B. 36).

156. Ehe die alaskaische Zweizonenmelodik nach Grönland kam, hat sich dort der früher aus Alaska eingedrungene Stil verändert: Der tonale Sinn einer Strophe wurde nicht mehr empfunden, die Verse haben sich von den Refrains getrennt, und es wurden ganze Lieder aus bloßen Versen bzw. Refrains zusammengesetzt. Diese bedeutende tonale Verarmung, die auch die melodische und tektonische Verarmung nach sich gezogen hat, mußte gewiß durch eine entsprechende Bereicherung auf einem anderen Gebiete ausgeglichen, ja hervorgerufen werden. Vorläufig sind wir jedoch noch nicht imstande, diese Bereicherung ausfindig zu machen. Aus dem feinen Spiel der Akzentuierung, aus der mannigfachen Abstufung der metrischen Werte, aus gewissen Vortragseigenschaften usw., die sich der musikalischen Analyse noch entziehen, könnte man schließen, daß die Grönländer der literarischen und der prosodischen Seite des Gesanges größere Bedeutung, als es anderswo der Fall ist, beimessen.

157. Die Zentral- und Smith-Sound-Gebiete haben bis heute nur wenig musikalisches Material geliefert; doch genügt es, uns wichtige Kontinuitätskriterien zwischen Alaska und Grönland zu stellen und die Ausstrahlung des Grönlands-Stils nach Westen zu belegen. Auch Lieder im Urstil sind in diesen Gebieten zu treffen. Bezeichnenderweise konnte man hier keine bedeutenden Einflüsse seitens der Kupfer-Eskimos aufzeigen. Vorläufig muß für uns diese Musik als Mischstil gelten.

158. Die drei bis jetzt kurz besprochenen heute noch vorhandenen Hauptstile der Eskimos: der Alaska-, der Kupfer-Eskimo- und der Grönland-Stil, lassen sich zusammenfassend auf folgende Weise in Bezug auf den Urstil charakterisieren: In Alaska ist das tonale System sehr streng geblieben. Man wollte es jedoch „vervielfältigen“ und darum hat man es vereinfachen und erstarren lassen. Wie aus den BB. 13 und 14 (kleine Noten) zu ersehen ist, stehen die tonale Armut und Steifheit in krassem Gegensatz zur kühnen Melodielinie. Ähnliches geschah in Grönland: auch dort war das tonale Geschehen zur bloßen Formel abgestorben. Darum genügte irgendein Anstoß in einer neuen Richtung, um sich des leblosen tonalen Organismus vollständig zu entledigen. Die Kupfer-Eskimos dagegen sind von einem lebendigen tonalen System ausgegangen. Sie haben es jedoch durch gewissermaßen autonome lineare Strukturen überbaut. Diese Überbauten wurden allmählich zum Hauptzweck der Musik. Wo die Kupfer-Eskimos das Tonale nicht zerstörten, dort haben sie es mindestens weitgehend vernachlässigt.

Trotz dieser bedeutenden individuellen Unterschiede zwischen der Entwicklungsrichtung haben die drei genannten Musikstile mindestens eines gemeinsam: In allen wird die innige, organische Verflochtenheit aller musikalischen Faktoren gelöst, das Gleichgewicht zwischen ihnen wird zerstört zugunsten einer bestimmten Spezialisierung.

159. Demgegenüber ist die organische Struktur des Urstils bei den Rentier-Eskimos dauernd lebendig geblieben, was vermutlich der Abwesenheit stärkerer fremder Einflüsse zu verdanken ist. Der Stil der Rentier-Eskimos ist oben ziemlich eingehend geschildert worden (§§ 20 ff.), und es erübrigt sich, ihn nochmals zu beschreiben. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Rentier-Eskimos jede einzelne Möglichkeit, die ihnen ihr Musikstil bot, entwickelt, sie aber immer, in jeder Melodie, dem Hauptgesetz ihres Stils (B. 1) untergeordnet haben (vgl. § 38). Eine andere Bereicherung des Stils beruht auf der Anhäufung verschiedener sich gegenseitig durchkreuzender Gesetzmäßigkeiten in einem einzigen Lied; jede Gesetzmäßigkeit aber läßt sich aus dem Hauptgesetz ableiten (B. 2, §§ 36 u. vorhergehende). In Bezug auf den Rhythmus, die Leitern, den Reichtum an Melodielinien ist die Musik der Alaska-, Kupfer- und Grönland-Eskimos derjenigen der Rentier-Eskimos überlegen. Der Stil der letzteren ist aber, dank der organischen Struktur der Gesänge, die jedem Ton eine mehrfache Funktion verleiht, ausdrucksreicher und kunstvoller als jeder andere Eskimo-Stil.

160. Abschließende Bemerkungen. Der Vergleich der Musikstile der Eskimos hat uns zur Aufstellung einer Hypothese über die Geschichte dieser Musik und damit auch der gesamten Eskimo-Kultur geführt. Diese Hypothese betrifft nicht die ganze Musikentwicklung. Sie ordnet nur zeitlich ihre einzelnen Stadien, ohne die allmählichen Stilveränderungen zu verfolgen. Trotzdem kann sie für die Eskimologie von Nutzen sein, wenn man sie mit anderen Hypothesen über die Kulturentwicklung bei den Eskimos vergleicht. Insbesondere steht sie in enger Beziehung zu der bekannten Hypothese von KAJ BIRKET-SMITH (4).

So entspricht der Urstil der Eskimo-Musik der Proto-Eskimo-Kulturschicht (ebd. S. 16). Er ist in der Musik der Rentier-Eskimos noch leicht erkennbar, mit ihr aber nicht identisch. Eine musikalische Entsprechung der Paläo-Eskimo-Schicht läßt sich heute noch nicht festlegen. Die Musik Alaskas und Grönlands fällt mit der Neo-Eskimo-Schicht zusammen; diese Schicht läßt sich vom musikalischen Standpunkt aus sowohl geographisch wie auch geschichtlich in einzelne Verbreitungsgebiete und Entwicklungsstadien einteilen. Das alte Lied aus der Delphin- und Union-Straße (B. 36) ist ein Überlebensgut der Thule-Kultur (einige andere alte Lieder, § 116, können dagegen altüberliefertes Gut der Kupfer-Eskimos selber sein, das sie aus ihrer ursprünglichen Heimat an die Nordküste Kanadas mitgebracht haben). Die Musik der heutigen Kupfer-Eskimos, welche die Eschato-Eskimo-Schicht repräsentieren, weist bestimmt keine spezifischen Ähnlichkeiten mit derjenigen der Paläo-Eskimo-Schicht auf. Ist auch die Eschato-Kultur vom materiellen Standpunkt aus als eine Vereinfachung oder Verarmung der von ihr überdeckten Thule-Kultur beschreibbar, musikalisch ist sie eine Bereicherung (Komplikation), eine Umgestaltung und zugleich eine Ersetzung der Thule-Musik durch einen neuen Stil, der in der gesamten Eskimo-Musik allein da steht. Die Bedeutung der Musik als ethnologisches Kriterium liegt eben darin, daß

die Musik ständig evolviert. Auf dem Gebiete der materiellen Kultur kann es weitgehende Ähnlichkeiten zwischen zwei bestimmten Kulturen geben (Rentier-Eskimo- und Proto-Eskimo-Kultur; Alaska- und Grönland-Kultur; Eschato- und Paläo-Eskimos), auf dem Gebiete der geistigen Kultur — in unserem Fall auf dem musikalischen Gebiet — sind diese Ähnlichkeiten oft viel geringer oder sie verschwinden überhaupt. Eine Konfrontierung der Ergebnisse der musikethnologischen Untersuchung mit den Untersuchungen über die materielle Kultur ermöglicht es, ein nuancierteres Bild der gesamten Kulturentwicklung zu entwerfen.

Die ethnologische Bedeutung unserer Hypothese ist umso größer, als ihre Aufstellung ohne Zuhilfenahme außermusikalischer Kriterien, also ausschließlich mit Hilfe eines bis jetzt noch unbenützten Materials zustande gekommen ist. Auf diese Weise wurde nicht nur die Eskimologie um einige neue Tatsachen bereichert, sondern auch die Brauchbarkeit der Musik als selbständiges ethnologisches Kriterium veranschaulicht.

Literatur und Quellen.

1. ADLER, GUIDO: Der Stil in der Musik. I. Buch. 2. Aufl. Leipzig 1929.
2. BARBEAU, MARIUS: The Siberian Origin of our North-Western Indians. University of Toronto Press, 1934.
3. BIRKET-SMITH, KAJ: Mœurs et coutumes des Esquimaux. Übers. von G. MONTANDON. Paris 1937.
4. — — Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. *Anthropos* 25 (1930) 1-23.
5. BOAS, FRANZ: The Central Eskimo. *Ann. Rep. of the Bur. of the Amer. Ethnol.* 6. Smithsonian Inst. Washington 1888.
6. BRAILOIU, CONSTANTIN: Le Giusto syllabique bichrone. *Polyphonie* 1 (Paris 1948) No. 2: Le Rhythme musical. 26-57.
7. DANCKERT, WERNER: Entwicklungsgeschichtliche und organische Volksliedbetrachtung. *Archiv f. Musikforschung* 6 (1941) 70-93.
8. — — Musikwissenschaft und Kulturkreislehre. *Anthropos* 32 (1937) 1-14.
9. ESTREICHER, ZYGMENT: La Musique des Esquimaux-Caribous (collection GABUS). *Bull. de la Soc. Neuchâteloise de Géogr.* 54/1 (1948) 1-54.
10. — — La Polyphonie chez les Esquimaux. *Journal de la Soc. des Améric., nouv. série* 37 (1948) 259-268.
11. — — Teoria dwutonowych melodii [Die Theorie der zweistufigen Melodien]. *Kwartalnik Muzyczny* 6 (Warschau 1948) 208-233.
12. — — The Music of the Caribou-Eskimos. In: *Encyclopedia Arctica*, herausgegeben unter der Leitung von VILHJALMUR STEFANSSON. Bd. II: Anthropology. New York. (Im Druck.)
13. — — Zur Polyrhythmik in der Musik der Eskimos. *Schweiz. Musikzeitung* 87 (1947) 411-415.
14. — — SVEN HEDIN und andere: The Music of the Mongols. Stockholm 1943. Besprechung in: *Anthropos* 41/44 (1946/49) 985-988.
15. GABUS, JEAN: Vie et coutumes des Esquimaux-Caribous. Lausanne 1944.
16. — — Brief an den Verfasser vom 2. April 1945.
17. HERZOG, GEORGE: Musical Styles in North America. *Proc. 23d Intern. Congress of Americanists*, 1928. 455-458.
18. HORBOSTEL, E. M. VON: Melodie und Skala. *Jahrb. der Musikbibl. Peters* 19 (1913) 11-23.

19. LEDEN, CHRISTIAN : Musik und Tänze der grönländischen Eskimos und die Verwandtschaft der Musik der Polareskimos mit der der Indianer. Zeitschr. f. Ethnologie 43 (1911) 261-270.
20. — — Über Kiwatins Eisfelder. Leipzig 1927.
21. MURDOCH, JOHN : The Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. Rep. of the Bur. of Ethnology 9 (1887-88) Washington 1892.
22. NELSON, E. W. : The Eskimo about Bering Strait. Rep. of the Bur. of Ethnol. 18/1, 1896-99.
23. RIEMANN, LUDWIG : Über eigentümliche bei Natur- und orientalischen Kulturvölkern vorkommende Tonreihen ... usw. Essen 1899.
24. ROBERTS, HELEN H. : Musical Areas in Aboriginal North America. Yale Univ. Publications in Anthropology, 12. Yale Univ. Press 1936.
25. ROBERTS, HELEN H. and DIAMOND JENNESS : Eskimo Songs. Songs of the Copper-Eskimos. Rep. of the Canadian Arctic Exp. 14. Ottawa 1925.
(D. JENNESS besorgte den ethnographischen, H. ROBERTS den musikalischen Teil des Werkes.)
26. SCHMIDT, P. WILHELM : Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Münster i. W. 1937.
27. THALBITZER, WILLIAM : Inuit Sange og Danse fra Grønland. Copenhagen 1939.
- 28a. THUREN, HJALMAR : On the Eskimo Music in Greenland. (SS. 1-45.)
b. THALBITZER, WILLIAM and HJALMAR THUREN : Melodies from East Greenland. (SS. 47-112.) Erste Veröffentlichung : 1911. Meddelelser om Grønland 40 : The Ammassalik Eskimo. Ed. by W. THALBITZER. 2d part, Nr. 1-2. Copenhagen 1923.
29. Schallplattensammlung von JEAN GABUS. Ethnographische Expedition bei den Padleirmiut (Rentier-Eskimos) 1938/39. (Originale im Ethnographischen Museum in Neuchâtel, Schweiz).
30. Schallplattensammlung von PAUL-EMIL VICTOR. Ammassalik (Ostgrönland). (Eine Kopie davon im „Musée de la Parole“, Paris.)
31. Schallfilm : Eskimo Arts and Crafts. Ottawa, Canada, National Film Board, 1943. Eskimo of Eastern Arctic. Prod. and dir. by LAURA BOULTON.
32. Schallplattenserie : Folk Music of the United States. Songs from the Iroquois Longhouse. From the Archive of American Folk Song. Ed. by WILLIAM N. FENTON. Smithsonian Institution. The Library of Congress, Division of Music. Rec. Laboratory. Album VI.
33. Schallplattenserie : Music of the Sioux and Navajo. Folkways Records and Service Corp., New York. Nr. 1401.
34. Schallplatte. Navaho and Mescalero. Indian Songs. Sung by G. A. SANDOVAL (Navaho Indian). American Soc. for Comparative Musicology, Record No. 1.

Notenbeispiele.

Die Notierung der Melodien der Padleirmiut folgt den Beschlüssen des Intern. Kongresses für Musikethnologie in Genf, Juli 1949 (Bericht im Erscheinen). In den Melodien anderer Eskimos wurde die Notation der benutzten Quellen beibehalten. Die einzige Abweichung bildet die Uniformierung des Zeichens für Töne, deren Höhe von der europäischen Skala abweicht : ein Pfeil über dem Notensystem deutet eine Erhöhung bzw. Vertiefung der entsprechenden Stufe an.

Abkürzungen

- A = Ausweichung.
 EM = Einleitungsmotiv.
 K = Kulmination.
 NG_{ke} = Nachgesang im Stil der Kupfer-Eskimos (Jambenpaar).

NG _{re}	=	Nachgesang im Stil der Rentier-Eskimos (Anapäst).
OM	=	Ornamentales Motiv.
R	=	Refrain.
T	=	Tonart.
V	=	Vers.
VT (RT)	=	Vers- (Refrain-) Tonart.

Schema der Erläuterungen s. unter Nr. 2.

1. Hauptgesetz der Musik der Padleirmiut. §§ 15-18, 22 ff.
2. Padleirmiut (UTUELLIK, 35 J.). Sg. GABUS, 18. 3. Strophe (Schlußstrophe). *h'*. Trommel weggelassen. §§ 29-37.
Zu lesen: Ein Lied der Padleirmiut, komponiert von UTUELLIK, 35 Jahre alt (alle Tanzlieder der Padleirmiut werden vom Frauenchor gesungen). (Der Name des Komponisten wird nur für die zum ersten Mal veröffentlichten Gesänge angegeben.) Sammlung von JEAN GABUS (s. Literatur- und Quellenangabe) Nr. 18. Dritte Strophe des Gesanges. Im Original fängt die angeführte Strophe mit dem Ton *h'* an. Die Trommelbegleitung ist weggelassen. Das Beispiel ist in den §§ 29-37 besprochen. (Nummern in Klammern bedeuten eine kurze Erwähnung in den betr. §§.)
- 2a. Zwei Ausschnitte aus dem Vers dess. Liedes. §§ 32 u. 37.
3. Padleirmiut (ARLOK, 65 J.). Sg. GABUS, 19. 2. Strophe. *c''*. Trommel weggelassen. §§ (18) 24.
4. Padleirmiut (OKRATTSCHIAR, 70 J.). Sg. GABUS, 33. 2. Strophe (Auszug). *h'*. Trommel weggelassen. § (23).
5. Padleirmiut. Sg. GABUS, 59. Versfragment. *b'*. (Analyse des Liedes s. Bibliogr. 9, 18 f.) § (24).
- 5a. Padleirmiut. Sg. GABUS, 31. Refrainfragment (ornamentales Motiv). (Analyse des ganzen Refrains 9, 9 ff.) §§ 21 (24).
6. Padleirmiut (POPA, Alter unbek.). Sg. GABUS, 12. 2. Strophe. *h'*. §§ 39-43.
7. Padleirmiut (AMAROKYUAR, 15 J.). Sg. GABUS, 27. 2. Strophe. *h'*. §§ 39-43.
8. Rentier-Eskimos. Sg. ROBERTS, 129. 2. Strophe, 2. Teil (= 4. Strophe) (Schlußstrophe). *a*. § 47.
9. Karnermiut (ein Stamm der Rentier-Eskimos). Sg. LEDEN, 27. 1. Strophe. (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) *a*. § 49.
10. Karnermiut. Sg. LEDEN, 31 g I. Schlußstrophe. (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) §§ 50, 51.
11. Karnermiut (?). Lied des Geisterbeschwörers MASAITSIK (magisches Lied), Sg. LEDEN. Fragment. § 51. (Nach 19 soll MASAITSIK in der Gegend von North-Star-Bucht, Nordgrönland wohnen! Trotzdem weist sein Lied mehrere Ähnlichkeiten mit anderen magischen Liedern der Karnermiut auf.)
- 11a. Aus einem Zuñi-Gesang (indianisches Lied, ein Fragment). Nach C. STUMPF, Phonographierte Indianermelodien, Vierteljahrsschr. f. Musikwiss. 8 (1892); ebenso Sammelbände f. vergl. Musikwiss. 1 (1922) 113-126. S. 120. § 51.
12. Alaska-Eskimos. Nach NELSON 22, 349. *c''*. § 52.
13. Alaska-Eskimos, Point Hope. Sg. ROBERTS, 137. Vollständiger Gesang. (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) *fis'*. §§ 54, 55.
- 13a. Padleirmiut. Sg. GABUS, 11. Refrainschluß. *a'*. § 54.
- 13b. Transposition des Verses von 13 in die tiefere Tonraumzone. § 55.
14. Gesang von MIKE (ein sibirischer Eskimo) aufgen. auf der Herschel-Insel. Sg. ROBERTS, 120. Vollst. Gesang. (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) *fis''*. §§ 56, (77).

15. Mackenzie-Eskimos. Sg. ROBERTS, 123. Anfang des Gesanges. (Die Strophen-einteilung stammt von uns.) *fis'*. § 58.
16. Mackenzie-Eskimos. Sg. ROBERTS, 115. Schluß des Gesanges. (Die Strophenein-teilung stammt von uns.) *b'*. § 59.
17. Burjäten (Mongolen-Stamm aus der Gegend des Baikal-Sees). Nach C. STUMPF, Mongolische Gesänge, Vierteljahrsschr. f. Musikwiss. 3 (1887); ebenso: Sammel-bände f. vergl. Musikwiss. 1 (1922) 105-112. S. 109. § 60.
18. Ammassalik-Eskimos (Ostgrönland). Sg. THALBITZER-THUREN (28) 86. § 70.
19. Ammassalik-Eskimos. Sg. THALBITZER-THUREN, 121. § 70.
- 19a. Padleirmiut. Sg. GABUS, 30/2. Versschluß. *a'*. § 70.
20. Ammassalik-Eskimos. Sg. THALBITZER-THUREN, 120. § 73.
21. Ammassalik-Eskimos. Sg. THALBITZER-THUREN, 101. Anfangs- und Schlußfrag-ment. § 75.
22. Ammassalik-Eskimos. Sg. THALBITZER-THUREN, 88. Einleitung weggelassen. § 75.
23. Ammassalik-Eskimos. Sg. THALBITZER-THUREN, 17. §§ 77, 78.
24. Ammassalik-Eskimos. Sg. THALBITZER-THUREN, 93. § 82.
25. Ostgrönland. Nach THUREN 28a, 42, und RIEMANN 23, 71.* (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) *h'*. §§ 83-86.
26. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 38. 2. Strophe. *e'*. §§ 91, (110).
27. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 77. 2. Teil des Prel. u. 1. Strophe. *ges.* § 92.
28. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 50. 2. Teil des Gesanges. (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) *c''*. § 93.
- 28a. Rentier-Eskimos. Sg. ROBERTS, 126. Versfragment. *c''*. § 93.
29. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 40. 2. Strophe, 1. Teil. *e*. § 94.
30. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 35. 1. Strophe, 1. Teil. *dis'*. § 95.
31. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 24. 1. Strophe, 1. Teil. *as'*. §§ 96, (110).
32. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 42. 1. Strophe. (Einige Tonikawiederholungen am Refrainschluß weggelassen.) *b'*. § 97.
33. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 10. 1. Strophe, 2. Teil. *b*. §§ 98, 101.
34. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 72. 1. Strophe, 1. Teil. *g'*. §§ 99, 101.
35. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 23. 1. Strophe. *cis''*. §§ 99, 111.
36. Kupfer-Eskimos. Alter Tanzgesang. Sg. ROBERTS, 54. 1. Strophe, 2. Teil. *d''*. §§ 114-116.
37. Kupfer-Eskimos. Sg. ROBERTS, 62. Schlußfragment (ohne kodaartige Ausrufe). (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) *g'*. § 117.
38. Zentral-Eskimos. Sg. BOAS, 15. Fragment. *g'*. §§ 122, (147).
39. Zentral-Eskimos. Sg. BOAS (nach LYON), 17. Vollst. Gesang. *d''*. § 123.
40. Zentral-Eskimos. Sg. BOAS, 4. Vollst. Gesang. § 125.
41. Smith-Sound. Sg. STEIN, 32. Vollst. Gesang. §§ (127), 128.
42. Smith-Sound. Sg. STEIN, 11. Vollst. Gesang. §§ (129), 130.
43. Smith-Sound. Sg. STEIN, 19. Vollst. Gesang. (Die Stropheneinteilung stammt von uns.) §§ (129), 130.
44. Smith-Sound. Sg. STEIN, 23. Vollst. Gesang. § 130.
45. Smith-Sound. Sg. STEIN, 6. Vollst. Gesang. § 131.
46. Smith-Sound. Sg. STEIN, 38. Vollst. Gesang. § 131.
47. Smith-Sound. Sg. STEIN, 33. Vollst. Gesang. § 133.

10. *(VERS)* *mf* *(REFRAIN)*

11. *f* *p*

11a. *ff* *f* *sf* *mf*

ALASKA und MACKENZIE-DELTA

12. 13a. *NGre Wiederholung des NG*

13b. 13. *(VERS)* *(REFR)* *NGre NGre Wiederholung des NG*

14. *(VERS)* *(REFRAIN)* *ausgebauter OM* *I. Hoda + NGre* *II. Hoda + NGre*

15. *(VERS)* *(REFRAIN)* *NGre NGre NGre(I)* *Refrainmelodik* *NGre NGre* *Versmelodik* *Refrainmelodik* *NGre NGre NGre NGre*

16. *(VERS)* *versmelodik* *(REFR)* *Refrainmelodik* *NGre NGre NGre NGre*

17. *A'* *B'* *A''* *B''*

GRÖNLAND

18. *A'* *B* *C'* *q(A'B'C'')+AB*

19a. *Vers hoda*

19. *A* *B* *C'()* *(s)* *6(ABC'')+A*

20. *A'* *(s)* *B* *A''* *B* *3(A'B)*

KUPFER-ESKIMOS

26. *VERS*
1. 100
REFR
OM
27. *VERS*
1. 92
Preludium 2 Teil
K. auf C
A. i. d. RT
NGre
NGre
NGke
21 Refrain
22
23
24
NGke
28. *VERS*
1. 104
Zentrifugale Motive
NGke
Zentrifug. Mf
28a
29. *VERS* 2/4
1. 100
(Bindeglied)
REFRAIN
OM
NGre
NGre
30. *VERS* 1/4
1. 108
EM
A. i. d. RT
EM
REFRAIN
ausgebautes und abgeänderter OM
transponiertes
kontinuierl. Bogen
NGke
31. *VERS* 1/4
1. 80
II.
REFRAIN
32. *VERS* 1/2
1. 80
EM
NGke
REFRAIN
33. *VERS* 1/2
1. 84
REFRAIN 2
NGke
NGre
NGre
NGreke

34. *VERS 1/4* *REFRAIN* *NG_{ke}*

35. *VERS 1.* *REFRAIN* *NG_{ke} + re*

36. *Pool. Text* *Lallworte* *REFR.* *Pool. Text* *VERS 1/4* *1 (EM)* *2* *3* *R?* *NG_{re}* *R?* *NG_{ke}?*

37. *1:96* *(VERS) EM* *NG_{re}* *REFR.* *NG_{re}* *Koda* *des 1. Refrains*

ZENTRAL- und SMITH-SOUND-GEBIETE

38.

39. *fine* *Koda*

40. *Adagio non troppo* *1* *2* *3* *4* *5* *6* *7* *8* *9* *10* *11* *12* *13* *14* *15*

41. *A'* *A²A³* *B* *B C*

42. *(VERS)* *(REFR.)* *EM*

43. *(VERS)* *REFRAIN* *EM*

44. *A* *B'* *C*

45. *A'* *A'* *A'* *A'*

46. *A'* *A²* *B* *A'* *A'*

47. *A'* *A²* *B* *A'* *A'*

Abbildungen.

Zeichenerklärung :

- _____ Alaskaische Musikkultur.
- Zweizonenmelos.
- ||||| Musikstil der Kupfer-Eskimos (seine Stellung auf der Abb. 1 soll nur bedeuten, daß seine Vertreter sich zu dieser Zeit „irgendwo abseits“ befanden).
- +++++ Musikstil der Rentier-Eskimos.
- Grönländischer Musikstil.
- ????? Mangelhafte Angaben über die Musik dieser Gegenden.



Abb. 1.

Schematische Darstellung des 2. Entwicklungsstadiums der Eskimo-Musik (§§ 150 ff.). Aus Alaska strömt nach Grönland — sei es auf dem Kontinental- oder dem Inselweg — der vermutlich durch Indianer und Mongolen beeinflusste Musikstil. Das Zweizonenmelos dringt nicht weit nach Grönland hinein. Die Kupfer- und die Rentier-Eskimos leben „irgendwo abseits“ von diesem Strom.



Abb. 2.

Schematische Darstellung des 3. Entwicklungsstadiums der Eskimo-Musik (§§ 154 ff.). Die Kupfer-Eskimos sind bis zur Nordküste Amerikas, ihrem heutigen Wohnsitz, vorgedrungen und ihr Stil hat den alaskaisch-grönländischen überlagert. Der grönländische Musikstil hat sich selbständig weiterentwickelt. Baffinland und die Nachbarländer werden zum Akkulturationsgebiet dreier Musikkulturen. Die Rentier-Eskimos bleiben immer abseits und entwickeln ihre spezifische, dem Urstadium sehr nahe Musikkultur.

Le bétail sacré chez quelques tribus du sud-ouest de l'Angola.

Par C. ESTERMANN, C. S. Sp.

Sommaire :

- I. Introduction : Influences chamitiques chez les Bantous du sud-ouest.
- II. Les peuples pasteurs du sud de l'Angola.
 1. Pasteurs purs.
 2. Les peuples mi-pasteurs mi-agriculteurs.
- III. Le bétail sacré chez ces peuples.
 1. Chez les Héréros.
 2. Chez les Nyanekas, Dimbaș, Kuvaes.
 3. Chez les Humbis et Ambos.
 4. La sortie du bœuf sacré des rois chez les Nyanekas.
- IV. Autres manifestations magico-symboliques relatives au bétail.

I. Introduction : Influences chamitiques chez les Bantous du sud-ouest.

De fortes influences chamitiques dans la civilisation des peuplades du sud-ouest africain et du sud de l'Angola sont aujourd'hui admises par tous les ethnologues. Les premiers observateurs étaient enclins à voir surtout dans les Hottentots des représentants de cette civilisation. Peu à peu l'on s'est rendu compte que leurs voisins du nord, les Héréros, ne l'étaient pas moins, et qu'en plus ceux-ci avaient, avec les autres porteurs de cette civilisation à travers l'Afrique, des traits communs d'ordre anthropologique assez remarquables. Des missionnaires comme IRLE¹ et VEDDER²⁻³ ont décrit avec assez de détails la vie et les coutumes de ces pasteurs pour qu'il soit relativement facile d'y reconnaître une prépondérance d'éléments chamitiques. Tout récemment, BAUMANN a mis en relief cette particularité d'une manière saisissante. Dans son ouvrage sur les civilisations africaines⁴,

¹ IRLE J., Die Herero. Ein Beitrag zur Landes-Volks- und Missionskunde. Gütersloh (C. BERTELSMANN) 1906.

² VEDDER, The Native Tribes of South-Western Africa, Cape Town 1928.

³ VEDDER, Das alte Südwestafrika, Berlin (M. WARNECK) 1934.

⁴ BAUMANN HERMANN, Völker und Kulturen Afrikas (in «Völkerkunde von Afrika». Teil I, Essen 1940). Traduction française : Paris (PAYOT) 1948.

il attribue aux Héréros un cercle culturel propre, alors que tous les autres peuples sont classés en vingt-six cercles. D'un autre côté, dans le même livre, l'auteur indique clairement que des éléments chamitiques se rencontrent aussi, bien qu'à un degré moindre, chez quelques tribus du sud-ouest de l'Angola. En effet, dans la définition du cercle zambézien-angolais nous lisons ceci : « La civilisation dominante est celle des Bantous à matriarcat... Dans le sud-ouest de l'Angola et chez les Ilas, la civilisation des Chamites orientaux a mis de fortes empreintes. » Ce « stratum chamitique » a été reconnu comme existant chez les Kwanyamas, la tribu la plus importante des Ambos, par l'ethnologue américain E. LOEB⁵, dans des travaux effectués après la guerre. Il l'appelle : a hamitic patrilineal cattle-raising culture.

L'existence d'une infiltration d'éléments chamitiques plus ou moins forte chez ces peuples peut donc être considérée comme définitivement acquise.

II. Les peuples pasteurs du sud de l'Angola.

La frontière qui sépare l'Angola du sud-ouest africain, du moins dans la partie qui va depuis la mer jusqu'à la rivière du Cubango (Okavango), a été tracée sans égard aux limites tribales et ethniques. Comme ailleurs en ce continent, on n'a tenu compte que du facteur géographique. De cette façon on comprend aisément qu'au point de vue ethnographique il y a parfois identité, souvent similitude entre les divers phénomènes observés des deux côtés de la frontière. Cependant — et il convient de le dire dès maintenant — tout ce qui, dans cet article, se rapporte à des observations directes a été recueilli exclusivement dans la partie angolaise de ces groupements ethniques. Il est évident que là où existe une identité ethnique entre des populations fixées de part et d'autre de la frontière, nos observations et réflexions valent pour tout le groupe. Ceci est vrai par exemple pour les Kwanyamas dont l'aire tribale a été coupée en deux par la ligne de démarcation politique. D'autre part, tout ce qui a été publié sur les Héréros du sud-ouest s'applique intégralement aux Chimbas ou Himbas du sud de l'Angola, car il n'y a aucun doute qu'il ne s'agisse que d'un seul et même peuple.

1. Pasteurs purs.

Mais avant d'entrer dans de plus amples détails, quelles sont, du côté angolais, les tribus qui s'adonnent à l'élevage du gros bétail ? Ici une première distinction s'impose : celle entre peuples pasteurs purs et peuples mi-pasteurs mi-agriculteurs. Font partie du premier groupe les Chimbas déjà mentionnés. Ils sont les frères des Tyimbas du Kaokofeld de la rive gauche du Kunene. A eux se rattache la petite tribu des Kwanyokas (Ovakwanyoka). Leur habitat respectif est ainsi situé : pour les Chimbas : le pays qui s'étend entre Otchinjau et le Kunene ; pour les Kwanyokas : les rives du Bas-Koroka. Une autre tribu d'éleveurs de gros bétail est celle des Kuvaes. Leur aire tribale qu'ils

⁵ LOEB EDWIN M., *The Kuanyama Ambo and other Tribes of South West Africa*. *Anthropos*, vol. XLI-XLIV (1946-49), pp. 848-852.

partagent avec leurs frères ou cousins de race, les Ndombes, occupe « grosso modo » toute la région comprise entre la cordillère de la Chela et le désert du Namib, d'une part, et les 14^e et 16^e parallèles-sud, d'autre part. Cette indication permet de rectifier ce que BAUMANN me fait dire au sujet de l'extension de l'aire tribale des Kuvaes⁶. Il y a une dizaine d'années, ce peuple a été décimé par plusieurs contretemps, dont il est inutile d'indiquer la nature. Heureusement, depuis deux ou trois ans nous assistons à un repeuplement de la région, tant en hommes qu'en bétail. Eux-mêmes, du reste, le déclarent à qui veut l'entendre : Nous ne pouvons pas vivre sans nos bœufs. Par malheur, ce peuple intéressant n'a jamais fait l'objet d'une étude méthodique. Il est cependant indéniable que le peu qui a été observé par d'autres et par moi-même nous montre suffisamment que leur civilisation a des affinités étroites avec celle des Héréros. Donnons quelques exemples : l'absence, du moins en principe, de toute agriculture, l'existence du bétail sacré dont nous parlerons plus loin, la traite des vaches par les femmes, l'emploi du beurre comme onguent, l'organisation tribale décentralisée, comme c'était le cas chez les anciens Héréros. Très caractéristique est également le couvre-chef des femmes, fait avec une peau de mouton. Au point de vue social il ne m'a pas été possible de savoir s'ils possèdent, comme les Héréros, la double organisation clanique, patriarcale et matriarcale : *oruzo* et *eanda*. La division en *oma-anda* s'y rencontre certainement, comme du reste chez tous les peuples qui font l'objet de cette petite étude. Les Kuvaes s'appellent volontiers *ova-Helelo*. A ce sujet, il est à remarquer que du côté angolais l'étymologie de ce mot n'a jamais été regardée comme douteuse, ainsi que nous le voyons chez les auteurs qui ont écrit sur les Héréros du sud-ouest. En effet, ce terme vient du verbe *oku-helela*, descendre. Les ova-Helelo sont donc ceux d'en bas, ceux qui vivent au-dessous du haut plateau de la Chela. Par extension, tous les peuples qui occupent cette région sont des ova-Helelo. Dans le même sens, les Ovimbundu de Kabonda appellent leurs voisins du sud et de l'ouest *ova-Mbelo*.

2. Les peuples mi-pasteurs mi-agriculteurs.

Parmi les tribus qui mènent de front l'élevage et l'agriculture, c'est celle des Dimbas (Ovadinba) qui se rapproche le plus de celles du premier groupe. Ils emploient le même terme que les Kuvaes — *onganda* — pour désigner l'ensemble de l'enclos qui enferme les huttes et le parc à bestiaux. Les cabanes des bergers qui mènent le bétail à des pâturages éloignés sont pareilles chez les deux tribus. Elles consistent en une charpente faite de rondins disposés d'une manière conique et couverts de bouse de vache. On pourrait énumérer encore bon nombre de traits concordants. Mais tenons-nous-en pour l'instant à ceux qui regardent l'habitation.

Il n'est pas facile d'indiquer exactement le degré de chamitisme des autres groupes ethniques où l'élevage occupe un rôle important. Notons que la possession du bétail est hautement appréciée, tant chez les Nyanekas qui habitent la partie la plus élevée du haut plateau de Huila que chez les

⁶ BAUMANN, O. C., p. 118.

Handas qui sont établis plus au nord-est et les Humbis du sud. Au delà du Kunene, les Ambos ne le cèdent en rien, sous ce rapport, à leurs voisins occidentaux. En bas de la Chela et de sa prolongation vers le nord, occupant même une partie du versant montagneux du plateau, se rencontrent quelques petits peuples qui mènent la même vie, bien qu'ils parlent la langue des Mbundus (Ovimundu) agriculteurs. Tels sont les Ngandas fixés des deux côtés de la ligne du chemin de fer de Benguela et les Chisandyis (Ovatyisandyi) qui habitent à l'intérieur de Lobito. Quand donc on veut indiquer l'aire de l'influence chamitique dans le sud-ouest de l'Angola, il convient de pousser ses limites jusqu'à proximité du 12^e degré de latitude.

III. Le bétail sacré chez ces peuples.

On n'a qu'à lire ce que dit BAUMANN au sujet de l'existence d'un bétail soustrait au domaine du profane chez de nombreuses peuplades chamitiques ou chamitisées, pour se convaincre que cette institution est un des piliers de leur civilisation. Ceci est vrai peut-être plus encore pour les Nilotes que pour les Chamites proprement dits. Mais comme la civilisation de ces deux groupes s'entrecroise et se pénètre mutuellement, on peut rattacher, sans peine, le culte du bétail à la même souche. BAUMANN expose les détails caractéristiques de ce complexe page 269 pour les Nilotes, et page 219 pour les Toussis du Ruanda-Urundi.

1. Chez les Héréros.

Un des grands mérites du livre de BAUMANN est certainement d'avoir établi de façon très nette les relations étroites entre les Chamites orientaux et Nilotes, d'une part, et les éleveurs de bétail du sud-ouest, de l'autre. Comme nous l'avons dit plus haut, l'éminent ethnologue consacre tout un chapitre à la tribu-type, les Héréros. Malheureusement, les renseignements lui ont fait défaut pour faire ressortir les nombreuses traces de civilisation chamitique chez les peuples du sud-ouest de l'Angola, et particulièrement en ce qui concerne le bétail sacré. Si mes notes ont une raison d'être et peuvent prétendre à quelque mérite, c'est en tâchant de combler cette lacune, du moins en partie.

2. Chez les Nyanekas, Dimbas, Kuvaes.

Pour deux tribus situées dans le sud angolais nous avons, depuis quelques années, des données assez précises en ce qui concerne le bétail sacré : les Nyanekas et les Kuvaes. En effet, dans leur monographie sur la première, les PP. LANG et TASTEVIN consacrent tout un chapitre à cet important élément culturel⁷. Cette publication est restée pratiquement inemployée par BAUMANN. C'est pourquoi nous vous y rendons attentifs, particulièrement aux

⁷ LANG A. et TASTEVIN C., La Tribu des Va-Nyanekas (Angola et Rhodesia 1912-1914. Mission Rohan-Chabot, sous les auspices du Ministère de l'instruction publique et de la Société de géographie. Tome V. Ethnographie), Corbeil 1937.

pages 155-157. Après la lecture de ce récit, je crois que tout le monde sera d'accord pour dire qu'il est pris sur le vif et renferme un sens profond.

Une brève étude a été publiée sur le bétail sacré des Kuvaes par le R. P. LEROUX ⁸, missionnaire des Nyanekas, qui fut, pendant quelques années, en contact étroit avec le peuple pasteur, au pied de la Chella. Il y énumère six espèces différentes de vaches sacrées. Plusieurs de ces espèces se rencontrent aussi dans d'autres tribus. Indiquons-en les plus importantes. Et d'abord parlons de l'*ondila-ombe*. Voici comment le P. LEROUX la définit chez les Kuvaes : « C'est une vache donnée par l'héritier au fils du défunt, en souvenir de son père. Comme le fils n'est pas héritier de son père, l'ayant droit le dédommage en partie en lui cédant un souvenir de son père défunt. Ce souvenir est la vache *ondila-ombe*. Le possesseur ne boira pas de son lait, ni l'héritier du défunt. Le lait de cette vache est réservé aux frères et sœurs cadets du possesseur et à tous les autres orphelins qui ont reçu, eux aussi, leur *ondila-ombe*. Aussi, l'appelle-t-on *ondia-mapongo*, la nourriture des orphelins.

« Quand la *ondila-ombe* a donné son premier veau, s'accomplit la cérémonie suivante : on la traite plusieurs jours de suite, jusqu'à remplir une ou deux grandesalebasses à lait. Laalebasse à lait est alors déposée près de l'*oyosululu* (bois sacré du foyer). Sur le soir, l'héritier du défunt fait tuer un bœuf. Pour le tuer, on l'étouffe. La chair est cuisinée et mangée durant la nuit. Le maître de l'*ondila-ombe* n'en mange pas ; il tient seulement le vase à viande entre ses mains pendant que les autres y puisent. Parfois on ne tue pas de bœuf. Mais toujours on cuisine une épaisse bouillie de maïs, dont on plonge la masse dans le vase à lait. Les ayants droit viennent alors à l'autel *elao* prendre leur repas de lait et de polenta. Ils ne mangent pas de la manière habituelle, qui consiste à amasser à la main et à délayer la polenta dans le lait ; mais par petites portions que l'on tire de la masse et que l'on avale sans les défaire. »

Au sujet de la même espèce, mes informateurs Ngambwes — sous-tribu des Nyanekas — m'ont fourni les renseignements suivants : *Ondyila-ombe* — chez eux le mot souffre une légère modification phonétique — est une vache ou génisse que les héritiers du père donnent au fils. Le lait appartient seulement à l'orphelin ou à ses enfants qui en boivent tant qu'ils sont petits. Dès qu'ils sont adultes, ils n'en usent plus par respect. Les vases à lait de cette vache sont mis à part. Pour la consacrer d'une manière spéciale on la conduit au cimetière ; là on la traite et le lait est versé sur les pierres tombales. Cette vache est inaliénable, ainsi que sa descendance. Dès qu'elle a vêlé, la progéniture est consacrée à l'âme du défunt ; ce qui s'appelle : *oku-wikilwa* ou *oku-nakelwa* = être consacré.

Chez les Dimbas, dont j'ai souligné la proche parenté avec les Héréros, la vache sacrée typique s'appelle : *Otyipanga*, la vache amie, terme usité en d'autres tribus également. C'est une petite génisse choisie exprès à cette fin. Voici comment on procède pour la consacrer. L'héritier d'un troupeau

⁸ LEROUX P., De quelques coutumes pastorales des Kuvaes. Bulletin de la Société neuchâteloise de Géographie, tome XLVII (1939-40), pp. 52-61.

de bétail devient malade. Il va consulter le devin qui, après avoir interrogé ses objets divinatoires, dira invariablement : c'est l'âme du propriétaire défunt de ce troupeau qui te tourmente. Pour chasser l'esprit inopportun, le devin-guérisseur conduit le patient dans la brousse pour y faire les exorcismes de rigueur en ce cas — *oku-paya*. Dans la soirée de ce jour, le malade fait tuer un mouton pour le docteur. Celui-ci met du sang sur le front du malade. Puis il fait un mélange de sang et de remèdes avec lequel il frotte tout le corps du client. Le lendemain matin, guérisseur et patient sortent de la hutte où ils ont passé la nuit. Ils font quelques pas en se dirigeant vers le soleil levant. Arrivé au kraal, le malade fend avec un couteau l'oreille droite de la génisse choisie à l'avance. Il frotte le mufle de la bête avec le sang ainsi prélevé en disant : *Ongombe yove ei, iyunga naua. Ame nekutavela ongombe yatyo, itiwa otyipanga tyove. Tyina maihama iveluke naua, tyetyi ongombe yove*. Ce qui veut dire : « Voici (esprit) ton bœuf (au sens générique) ! Traite-le bien ! Je t'offre ce bœuf, qu'il soit ton ami. S'il devient malade, qu'il guérisse rapidement, parce que c'est ton bœuf à toi. » Le lait de cette bête, dès qu'elle aura vêlé, est sacré ainsi que les vases à traire. Seul le possesseur peut en boire, et on ne peut le baratter. Si cette vache meurt de vieillesse, ceux qui ont droit au lait peuvent seuls manger la viande. Dans la consécration ainsi décrite, nous retrouvons d'abord le procédé classique auquel ont recours ces indigènes en cas de maladie : consultation du devin ; résultat : l'âme du défunt rend l'héritier ou le parent malade. Pour la calmer il faut un sacrifice. Mais alors la bête tuée — et c'est ici que nous sortons du cas habituel — n'est pas, à proprement parler, le sacrifice exigé ; celui-ci est plutôt réalisé par l'offrande et la consécration de la génisse, qui constitue pour ainsi dire un sacrifice permanent.

Une autre espèce de bœuf sacré est plus significative encore sous certains rapports, car il s'agit cette fois d'un mâle, du moins chez les Nyanekas. Il porte le nom de *onthanthailwa*. Ce taureau, choisi au milieu du troupeau, soumis à un traitement particulier, est l'objet de tous les égards de la part des habitants de la petite ferme. Certain jour, son propriétaire lui donne à boire un breuvage rempli de remèdes magiques. A partir de ce moment, le bœuf est possédé comme d'un pouvoir surnaturel ; il jouit d'un don prophétique. Si, par exemple, il sort seul le matin, avant les autres, c'est un signe infallible qu'une guerilla est proche et qu'il faut se cacher au plus vite. Jamais le lion n'osera attaquer ce bœuf. C'est pour cela qu'on l'appelle aussi *ongombe yotupia*, le bœuf du feu. Un vieux berger, à qui j'exprimais mon étonnement de ce privilège étrange à nos yeux, me répondit vertement et avec toute l'assurance d'un croyant : « Comment le lion pourrait-il y toucher, puisqu'il a été rendu invulnérable par les remèdes et qu'il a du feu en lui ? » Si ce bœuf crève, la viande est mangée par les vieilles femmes et les petites filles seulement.

Chez les Kuvaes, c'est une vache qui tient le même rôle. Mais sa consécration est plus solennelle. Voir les études du R. P. LEROUX.

3. Chez les Humbis et Ambos.

C'est à la *namulilo* qu'on peut rattacher les espèces de bétail sacré existant chez les Humbis et les Kwanaymas.

Voici d'abord la coutume chez les Humbis. La vache revêtue d'un caractère quelque peu sacré s'appelle : *ondyukwatafi* (de : *ondyuko* — main pleine et *etafi* — bouse de vache). La première vache que quelqu'un acquiert par achat, don ou héritage, joue un rôle spécial. Son lait cependant n'a rien de sacré. Quand le propriétaire change l'emplacement de l'enclos qui encercle les huttes et les parcs à bestiaux pour établir le tout dans un autre endroit du champ — opération qui s'appelle *oku-iluka* — il enduit de la bouse de cette vache les bois sacrés du foyer *ono-sululu*. De même quand le bétail part en transhumance, au temps sec, les bâtons porteurs des pasteurs sont frottés de la même matière. Au retour du troupeau au kraal de la ferme, c'est à cette vache que la première femme du maître jette quelques pincées de cendres, ce qui est en même temps une salutation et un préservatif contre toute maladie au kraal. Cette vache exerce le pouvoir de prédire la guerre. Quand elle est malade, c'est un signe que l'ennemi est proche et qu'il faut être sur ses gardes. Après la mort du possesseur, elle passe à l'héritier. Elle ne peut être vendue qu'en cas d'extrême nécessité ; cependant, sa progéniture peut être aliénée. Si elle crève avant la mort du maître, on la remplace par une « fille ».

Chez les Ambos, plus spécialement chez les Kwanyamas, parmi lesquels j'ai vécu pendant neuf ans, l'existence d'un bétail sacré est moins facile à vérifier. TÖNJES n'en parle pas dans sa monographie sur cette tribu⁹. Au contact prolongé avec ces Noirs on gagne l'impression que les vestiges de ce culte sont presque effacés, et que, même dans les temps anciens, son importance devait être beaucoup plus faible que chez les voisins. Néanmoins j'ai pu y trouver les traces de deux espèces : *nangula* et *odilika*. La première se rattache, comme je l'avais fait remarquer, à la *namulilo* des Kuvaes. Le propriétaire choisit une vache dans son troupeau. Elle est rendue sacrée à peu près de la même façon que chez les Nyanekas. Un guérisseur spécialisé prépare un breuvage magique pour le possesseur et la bête. En même temps un veau, « petit enfant » de la vache, est tué en sacrifice à l'âme du propriétaire défunt. Par le fait de cette cérémonie, la vache reçoit le pouvoir prophétique ; elle devient « intelligente », au dire des Noirs. Mais cette « intelligence » lui vient, comme m'affirmait un vieux berger, des esprits des défunts *ova-kwamungu* qui habitent en elle. A cause de ce don, on appelle cette vache également : *ongobe icunganeki* : la vache voyante. Si elle meurt de vieillesse on dit que c'est les esprits qui sont venus la chercher.

Pour la deuxième modalité, *odilika*, on peut choisir un taureau ou une génisse, à l'exclusion d'une bête châtrée. Elle aussi reçoit une boisson

⁹ TÖNJES HERMANN, Ovamboland. Land, Leute, Mission. Mit besonderer Berücksichtigung seines grössten Stammes Oukuanjama. Berlin 1911.

magique, mais sans que son propriétaire le sache. Celui-ci doit avoir un soin extrême de ne jamais rencontrer la bête, d'où son nom qui veut dire : la prohibée, car le jour où cela arriverait, le maître mourrait infailliblement. Dans ce cas, ce bœuf est abattu à la mort de son propriétaire ; cela se pratique également, même si l'on n'attribue pas la cause du décès à une rencontre fatale.

En résumant maintenant cette petite description de certaines espèces de bétail sacré chez les peuples du sud-ouest de l'Angola, je crois que tous les lecteurs seront d'accord pour affirmer l'évidence du caractère sacré. Il consiste essentiellement en une certaine communauté de vie entre les âmes des défunts et le bétail, et, par son intermédiaire, entre les vivants et les morts. Par ce fait, quelques têtes de chaque troupeau font partie, comme représentants choisis, de ce cycle mystique et sont associées aux échanges entre les humains qui vivent sur terre et ceux qui ont déjà franchi cette étape.

Avant de terminer ces réflexions, revenons encore sur l'intensité de ce culte chez les différentes tribus. Ce sont incontestablement les Kuvaes qui occupent sous ce rapport la première place. Viennent ensuite les Nyanekas qui donnent l'impression d'avoir copié un peu leurs voisins. Du reste, cette supposition est basée sur un fait historique. Une partie du pays kuvale fut pendant longtemps vassale du roitelet du Jau, un des potentats des Nyanekas. On pourrait dire presque la même chose des Humbis de Quilengues (*Ova-tylinge-humbi*) qui vivent au nord des Kuvaes. Le même culte existe chez les Dimbas, à peine moins prononcé que chez ces tribus. Il n'y a que les Humbis de la rive droite du Kunene et les Ambos d'au delà de ce fleuve qui ne montrent qu'un moindre intérêt à ce genre de culte des ancêtres.

4. La sortie du bœuf sacré des rois chez les Nyanekas.

Arrivé à ce point de mon petit exposé je ne résiste pas à la tentation de dire un mot sur une cérémonie particulière à la tribu des Nyanekas, et qui, pour autant que je sache, n'a été mentionnée chez aucun peuple chamitique. Je veux parler de la fête de la sortie du bœuf sacré du roi : *ondyelwa*. Le P. LANG en donne une description détaillée¹⁰, de sorte que je puis me contenter d'un récit plus succinct. Il s'agit d'un cortège solennel à travers le pays, ayant pour but d'honorer le bœuf sacré du roi, celui dans lequel les mânes des anciens rois ont établi leur demeure. Le bœuf, qui est de couleur noire et blanche, a à son service toute une suite de hauts dignitaires dont les plus importants sont : le *mwene-hambo*, soit le préposé au bétail royal ; le *ntoma*, qui fait office de héraut allant annoncer partout le passage du bœuf. Avant la sortie du cortège, le roi fait les recommandations suivantes : « Allez à travers le pays, faites la fête. Si le cortège trouve en route un cabri, tuez-le ; un bœuf, mangez-le ; un enfant, saisissez-le et que sa famille le rachète par un bœuf. Toute personne adulte doit vénérer le bœuf sur son passage. A celui qui refuse, enlevez tout ce qu'il a. S'il résiste, tuez-le ! Et qu'on ne pleure pas (le mort) ! C'est un temps de réjouissances. Que tout soit permis ! Tou-

¹⁰ LANG A., o. c., pp. 159 et ss.

C. ESTERMANN, Le bétail sacré chez quelques tribus du sud-ouest de l'Angola.



1. Homme kuvale.



2. Femme kuvale.



3. Scène de la fête de puberté humbi. « La zagaie est portée à la fille pour lécher le sang ».



4. Filles humbis aussitôt après la cérémonie. Elles sont vêtues de la peau des bêtes abattues. Le corps est enduit de beurre. Elles doivent marcher la tête baissée.

tefois, qu'on ne maltraite pas la femme d'autrui. Pas de palabre, pas de pleurs, même si quelqu'un meurt. Le peuple veut la fête. Si je ne la permets pas, le peuple sera fâché. Allez donc ! » Ceci dit, on procède à la cérémonie suivante : « La reine prélève un peu de poussière sur les traces du *mwene-hambo*, ainsi qu'un peu de bouse du bœuf sacré ; elle les emporte dans sa chambre à coucher et les place sous son appui-nuque. Ne pouvant suivre le cortège, elle lui reste ainsi en quelque sorte unie ; elle doit, de même que le roi et le *mwene-hambo*, garder la continence, afin d'écarter tout malheur. Pour mieux signifier encore l'union qui doit régner entre eux trois, on lie trois doigts de la main du pasteur royal. »

La procession du bœuf dure environ trois semaines. Dans toutes les fermes où il passe il est entouré de vénération et reçoit des têtes de bétail pour lui servir de suite. Au retour à la résidence royale, le souverain, en compagnie de sa femme principale et d'une vierge, lui présente une boisson spéciale. Le bœuf la lèche avidement. Ce qui est un signe de joie pour tous les assistants et un bon augure pour toute la tribu. Aussi, pour terminer la cérémonie, le *mwene-hambo* promet-il la prospérité et la protection spéciale des mânes des anciens rois à tout le peuple.

Cette fête, qui est la plus importante de la tribu et une des rares dans toute la région sud-angolaise ayant conservé un caractère vraiment tribal, ne se célèbre plus chez les Mwilas, la sous-tribu la plus importante des Nyanekas. L'établissement d'un grand nombre de colons blancs dans leur pays a dû être la cause de l'abandon de cette cérémonie joyeuse et chère au peuple. Un peu plus au sud, à la résidence du grand chef de Kihita, elle s'est maintenue, bien qu'avec quelques adoucissements imposés par les circonstances. Tous les ans encore, s'il n'y a pas de famine, les Ngambwes rendent leurs hommages au bœuf sacré de leur roitelet qui est en même temps l'esprit protecteur de leur tribu.

IV. Autres manifestations magico-symboliques relatives au bétail.

Si le culte du bétail consacré aux ancêtres est le signe le plus révélateur de la vénération que l'on porte aux bœufs, il n'est pas le seul. En effet, dans bien des manifestations de la vie individuelle et familiale, le bétail occupe une place importante.

Disons en passant que, chez presque toutes les tribus mentionnées dans cette étude, hommes et femmes — surtout celles-ci — se servent encore de nos jours des peaux des bêtes abattues pour se vêtir. Chez des gens aussi progressistes que les Kwanyamas, il est encore aujourd'hui de mise, pour les femmes, de se montrer, à l'occasion de cérémonies indigènes, vêtues à la mode ancienne : pagne en peau de bœuf noire et tablier d'estomac de bœuf. Dans quelques solennités rituelles, comme les fêtes de puberté, la tenue traditionnelle est de rigueur pour les candidates. Très curieuse aussi la mode des femmes Tyilenges de porter un collier fait avec des dents de leurs bêtes préférées.

Partout, chez ces peuples, le sacrifice le plus estimé et le plus noble qu'on puisse immoler aux ancêtres est un beau bœuf châtré. Les Kwanyamas ont cette graduation en matière de sacrifice : terre blanche, poule, chèvre, bœuf. Dans la même tribu, le grade le plus élevé de devin-guérisseur — celui d'*omutikili* — exige le sacrifice d'un bœuf et l'absorption par le candidat d'une portion de sang chaud de l'animal. A l'occasion de grandes calamités régionales, telles que sécheresse et famine, on recourait invariablement à l'immolation d'une ou de plusieurs têtes de bétail pour calmer les esprits courroucés et obtenir d'eux la pluie bienfaisante. Il y avait surtout deux roitelets de la région, dont les ancêtres étaient censés posséder le pouvoir de la pluie : celui de Huila, en deçà du Kunene, et celui de l'Evale (Ambos), au delà. Chez ceux-ci on sacrifiait sur la tombe d'un ancien roi une vache avec son petit veau et une jeune mère allaitant son enfant.

Parmi les Ambos, tous les propriétaires de petites fermes sont ensevelis enroulés dans une peau de bœuf, noire de préférence. Et le lieu de la sépulture est toujours le grand parc à bestiaux. Les autres tribus possèdent des cimetières, mais là encore les plus riches reçoivent comme linceul une peau de bœuf.

Cependant c'est surtout durant la cérémonie de la puberté des jeunes filles — la plus grande fête de caractère familial — que se manifestent les relations amicales et mystiques entre gens et bœufs. Souvent ces relations sont d'un symbolisme profond, bien que très peu compris de nos jours. Pour en énumérer quelques traits nous n'avons qu'à glaner dans une petite étude¹¹. Dans toutes les tribus, sans exception, la bête abattue à cette occasion est un bœuf châtré et, en règle générale, même si la cérémonie se réalise en groupe, il y aura un bœuf pour chaque fille, ou pour employer la manière de parler de nos Noirs : chaque fille mangera son bœuf. Presque partout c'est le père qui doit fournir cette bête. Dans quelques régions des Nyanekas ou près des centres urbains, où le bétail est plus rare, l'obligation d'acquérir un bœuf donne beaucoup de souci et représente une grosse dépense. Aussi voit-on maintenant quelques pauvres profiter d'une bête crevée pour faire faire la cérémonie en toute hâte à une ou plusieurs filles, même en dehors de la saison appropriée.

La coutume générale veut également que ce qu'on appelle improprement la dot consiste principalement en une tête de bétail. L'usage kwanyama, en ce point, symbolise d'une façon heureuse l'existence de la double civilisation. Le jeune homme aura à payer pour sa fiancée : un bœuf au père et au moins quatre houes à la mère. Chez les grands propriétaires de bétail, les Kuvalas, le mariage coûte au jeune homme six bêtes, soit trois bœufs et une vache pour le beau-père, un bœuf pour la belle-mère et un sixième qu'il tuera en l'honneur de sa femme et qui lui donnera le droit d'appeler sa compagne de son vrai nom.

¹¹ ESTERMANN C., La fête de puberté dans quelques tribus de l'Angola méridional. Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie, tome XLVIII (1941-1942), pp. 128-141.

Mais revenons à la fête de puberté et notons encore quelques particularités. J'observe en cela l'ordre de l'article cité en ajoutant quelques petits détails inédits. On sait que la fête de la nubilité dure quatre jours rituels chez les Kwanyamas. Elle consiste presque exclusivement en des manifestations chorégraphiques d'un sens spécial. La dernière de ces danses est exécutée dans le grand kraal, au sortir duquel a lieu le passage symbolique des filles entre les jambes d'un vieux. Chez leurs voisins du même groupe ethnique, les Kwamatwis, on tue un bœuf le deuxième jour de la cérémonie. Le foie aussitôt retiré est rôti sur la braise par la maîtresse de cérémonie. La fille en mange un peu et donne le reste aux autres. Le rite de passage terminé, tant que la fille n'a pas adopté la coiffure de la femme mariée, elle fera beaucoup de visites à ses parents et amis, mais chaque fois qu'elle entre dans une ferme, on doit brûler à la porte une bouse de vache placée sur une houe. Les filles humbis sont conduites au kraal au moment où le bœuf abattu pour elles est percé d'une zagaie ; elles s'y attardent quelques instants pour « pleurer la vie du bœuf ». Aussitôt reconduites à la hutte, la maîtresse de la cérémonie leur porte la lance ruisselante de sang, dont elles doivent lécher la pointe. Ensuite, la même personne va chercher le foie pour le rôtir au foyer familial et le servir aux filles. Elle retire également la graisse des reins et la passe autour du cou de chaque fille. Chez les Tyipungus et Tyilenge-humbis, tribus étroitement liées, c'est encore le foie du bœuf étranglé qui est le morceau de choix offert aux festoyées. Ici les filles passent plusieurs journées dehors, à l'ombre d'un arbre — *omuti epanda*. Quand elles regagnent la maison à la tombée de la nuit, après être entrées dans la hutte à elles destinée, elles se mettent à danser sur la peau du bœuf tué pour la circonstance. Les Nyanekas n'ont aucune particularité, sauf que le morceau réservé aux filles semble être la mâchoire. Par contre, les Dimbas et Kuvaes apportent quelques éléments nouveaux à l'ordre d'idées qui nous intéresse. Voici d'abord pour les Dimbas. Le deuxième jour de la fête, le père de la fille tue un bœuf noir. On en retire le foie et une côte qu'on rôtit. Un cousin de la festoyée met cette viande dans un grand plat et le porte à l'arbre *omuti epanda*. La fille brise la côte sur son genou et mange une partie du foie, pendant que son cousin lui dit : *Mbumana-po!* Achève-les tous (les bœufs) ! Cette injonction symbolique semble indiquer que, pendant la fête on considère la fille comme la maîtresse absolue de tout le bétail. Le matin du dernier jour de la cérémonie, les jeunes gens tirent la fille de la hutte par force et l'entraînent jusqu'à l'*elao* (nom du foyer rituel chez les Dimbas et Kuvaes). La première femme du père apporte du beurre et lui enduit tout le corps. Ensuite on la coiffe à la manière des reines et on lui met un voile sur la tête et un collier de coquillages au cou. Ceci terminé, un jeune homme va au parc à bestiaux traire une vache. Il apporte le lait dans un baquet, le présente à la fille qui le boit. A la nuit tombante, la fille et ses gardiennes vont dormir dans la hutte du maître de la maison, tandis que lui et sa femme couchent dehors. Un rite un peu semblable à ce dernier point s'observe chez les Kuvaes. Au troisième jour de la fête, la fille est conduite au kraal. Elle s'y assied à côté d'un petit garçon de la parenté. Deux tantes vont alors traire une vache.

Ceci fait, elles viennent avec d'autres femmes boire le lait frais à côté de la fille et du garçon. Elles puisent le lait avec le creux de la main en se hâtant le plus possible, ce qui nécessairement fait tomber de nombreuses gouttes du liquide sur la tête et les épaules du couple assis au sol. La mère dit alors à la fille : *Handyova!* Ce qui termine la cérémonie.

Arrivé au terme de cet exposé, il me semble qu'une conclusion s'impose en toute évidence : notre description n'a fait qu'illustrer abondamment, qu'apporter un « confirmatur » documenté à l'assertion de BAUMANN citée dans l'introduction, à savoir que dans le sud-ouest de l'Angola la civilisation des Chamites orientaux a mis de fortes empreintes.

Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas.

Von P. JOHANN GEHBERGER, S. V. D., Cath. Mission, Turubu, P. O. Wewak, New-Guinea.

(Schluß.)

10. Eine Sonnenmythe ⁵⁹.

Die Leute von Samap siedelten nicht immer dort, wo sie heute wohnen. Einige unserer Vorfahren lebten früher im Dorfe Sir, andere im Dorfe Aue. Aue lag dort, wo heute Turubu liegt. Die Leute von Aue machten immer Sago, die Leute von Sir aber nicht. Die Leute von Aue brachten den fertigen Sago ⁶⁰ nach Sir und tauschten ihn dort gegen Fische um. Oft auch brachten sie den Sago bis nach Samap und kauften dort eßbare Seepolypen (*kurit*) ⁶¹. Die Aue-Leute lebten hauptsächlich von Sago. Dagegen pflanzten die Sir-Leute Yams an. Die Sir-Leute bauten auch große Kanus, auf denen sie zu den Inseln Koil und Wogeo ⁶² fuhren. Die Frauen von Sir machten Töpfe, aber auch die Frauen von Aue machten Töpfe. Die Sir luden ihre Töpfe auf die Kanus, fuhren damit zu den Inseln Koil und Wogeo und tauschten dort Galip-Nüsse (Canarium) und Fischnetze dafür ein. Die Aue-Leute konnten das aber nicht, weil sie keine Kanus hatten. Darum brachten die Aue ihre Töpfe nach Sir, und die Sir brachten sie nach den Inseln. So wurde es immer gemacht.

Die Aue dachten sich, es sei für sie vorteilhafter, wenn sie selbst die Töpfe nach den Inseln bringen könnten. Sie beschlossen darum, selbst ein großes Kanu zu bauen. Sie gingen in den Busch, fällten einen Baum, der

⁵⁹ Diese Mythe erzählte mir im Mai 1939 KENANG, ein Mann aus dem Dorfe Samap.

⁶⁰ d. h. das Sagomehl in großen Packen, jeder etwa 20 kg schwer.

⁶¹ *kurit* ist ein aus melanesischen Sprachen entnommenes Wort im Pidgin-Englisch. *kurit* bedeutet: Polyp, Tintenfisch (Oigopsidae = Riesenpolyp).

⁶² Koil und Wogeo sind zwei kleine bewohnte Inseln, die hier der Küste vorgelagert sind. Während über die Ethnographie der Insel Koil kaum etwas publiziert wurde, ist Wogeo durch die Feldforschung und Publikationen H. JAN HOGGIN's sehr gut bekannt geworden; vgl. dazu die verschiedenen Jahrgänge der „Oceania“.

sehr groß war, höhlten und brannten ihn aus. Sie beeilten sich sehr mit der Arbeit und befestigten den Ausleger an das Kanu und auch die Plattform oben darauf. Das Kanu war sehr groß. Sie nannten es *Woremtragau*. Die Frauen mußten nun recht viele Töpfe machen. Die Männer zogen das Kanu in die See und versuchten, ob es auch gut fahre. Es fuhr sehr gut. Sie zogen es wieder an der Küste hoch.

Wenn die Leute von Sir mit ihrem Kanu nach den Inseln wollten, fuhren sie immer spät abends vom Lande ab, wenn der kalte Landwind aufkam. Dieser Wind ließ das Kanu schnell fahren. Am nächsten Morgen waren sie schon auf den Inseln. Den Leuten von Sir war es nicht recht, daß jetzt die Aue mit ihren eigenen Kanus nach den Inseln fahren wollten, denn dadurch ging ihnen der Handelsverdienst verloren. Sie wollten den Aue-Leuten etwas Böses antun. Die Aue hatten ja noch keine Erfahrung in der Schifffahrt, weil sie früher keine Kanus gehabt hatten. Die Leute von Sir sagten ihnen deshalb: „Wenn ihr nach den Inseln fahren wollt, dann müßt ihr morgens früh von Land abfahren, dann kommt ihr gut hin.“ Das war falsch, aber die Leute von Aue hörten darauf. Die Aue brachten viele Töpfe auf ihr Kanu, auch Feuer nahmen sie mit. Am Morgen schoben sie das Kanu in die See. Alle Männer stiegen auf das Kanu, die Frauen aber blieben daheim zurück. Das Kanu fuhr ab, aber es war kein günstiger Wind da, und so kam es nur langsam voran. Sie fuhren bis zum Abend, aber sie waren immer noch nicht bei den Inseln. Nachts kam dann Landwind auf. Da fuhren sie schneller. Es war aber dunkle Nacht. Sie konnten von den Inseln nichts sehen. So fuhren sie irrtümlicherweise zwischen die beiden Inseln hindurch auf die hohe See hinaus. Als es Tag wurde, waren sie auf hoher See. Von den Inseln war nichts mehr zu sehen. Sie fuhren weiter, und wußten nicht, wohin es ging. So kamen sie bis an die Stelle, wo der Wolkenhimmel⁶³ die See berührt. Sie schauten und schauten, um irgendwo eine Insel zu entdecken. Aber sie sahen nichts. So sagten sie: „Die Leute von Sir haben uns angelogen. Es war verkehrt, daß wir am Morgen abgefahren sind.“

Sie fuhren noch etwas weiter. Da stieß der Kanumast an die Wolken. Den Mast mußten sie umhauen, um weiterfahren zu können. Wieder ging es ein Stück weiter. Dann kamen aber die Wolken schon so weit herab, daß auch die Stützbäume des Mastes daranstießen. So mußten sie auch diese Stützbäume umlegen. Das Segel konnten sie nun nicht mehr gebrauchen, sie konnten nur noch mit den Rudern vorwärts kommen. Endlich kamen sie an eine Insel, dort, wo die Wolken die See berühren. Auf der Insel waren keine Menschen. Als das Kanu nahe an die Küste fuhr, sahen sie, daß auf der Insel nur Fliegen waren. Diese Fliegen, die *nanin* heißen, beißen die Menschen. Der Biß verursacht schmerzliche Hautanschwellung. Die Fliegen konnten aber wie Menschen sprechen. Sie sagten zu den Leuten auf dem Kanu: „Kommt und zieht das Kanu an der Küste hoch.“ Die Fliegen hatten aber die Absicht, die Leute auf dem Kanu zu verzehren. Die Aue-Männer auf dem Kanu sagten: „Wir wollen nicht an die Küste. Es sind ja keine

⁶³ Gemeint ist der Horizont, der in der Samap-Sprache *dim* heißt.

Menschen dort, es sind nur die schlimmen Fliegen, und die könnten uns fressen.“ Also fuhren sie mit dem Kanu weiter. Danach kamen sie an eine andere Insel. Auch auf dieser Insel waren keine Menschen, sondern nur Ameisen. Die Ameisen sagten, das Kanu solle an die Küste kommen. Aber die Männer auf dem Kanu sagten: „Es sind ja keine Menschen dort, es sind nur Ameisen. Die würden uns fressen.“ So fuhren sie weiter. Sie kamen an eine Insel, die nur von Tausendfüßlern bewohnt war⁶⁴. Die Tausendfüßler sagten zu den Leuten auf dem Kanu: „Kommt zu uns und zieht das Kanu an die Küste.“ Aber die Männer auf dem Kanu wollten nicht. Sie dachten: „Das sind keine Menschen, das sind Tausendfüßler, die uns fressen könnten.“ Sie fuhren weiter und kamen wieder an eine Insel, welche von einer andern Art Tausendfüßler bewohnt war. Auch diese luden sie ein, an die Küste zu kommen. Aber sie wollten nicht. Sie dachten sich, die Tausendfüßler würden sie fressen.

Sie fuhren weiter und kamen wieder an eine Insel. Auf dieser Insel waren auch keine Menschen. Es wohnten da zwei Geister (*bebam*): der Mann *Banban* mit seiner Frau *Sasir*. Diese Geister hatten weder Arme noch Beine, sondern nur Rumpf und Kopf. Sie bewegten sich fort, indem sie sich wie eine Kugel rollten. Sie hatten auch kein Haus, sondern schliefen unten am Wurzelstock einer Kokospalme. Die Männer auf dem Kanu sahen die Kokospalme. Sie waren sehr hungrig. Deshalb schickten sie zwei Männer ans Land um Kokosnüsse zu holen. Das Kanu aber blieb auf der See. Die beiden Männer schwammen vom Kanu aus ans Land. Ein Mann stieg auf die Palme hinauf, ein anderer blieb unten stehen. Die beiden Geister schliefen unten am Wurzelstock einer anderen Kokuspalme. Der Aue-Mann sah sie aber nicht. Der Mann auf der Palme pflückte Kokosnüsse und warf sie hinunter. Es dröhnte, als sie auf dem Boden auffielen. Von diesem Geräusch wachten die beiden Geister auf und sagten: „Wer holt uns denn Kokosnüsse fort?“ Sie wälzten sich im Sande heran. Der Mann unter der Palme schaute nur nach oben zum andern Mann. Er sah nicht, wie die beiden Geister herbeikamen und über ihn herfielen. Sie zerbrachen ihm mit den Zähnen die Beine und fraßen ihn auf. Dann wälzten sie sich weiter und fraßen auch die Kokosnüsse auf, die der Mann heruntergeworfen hatte. Dann entdeckten sie auch den Mann auf der Palme. Der Mann oben aber sah, was geschah, und dachte bei sich: „Wie soll ich jetzt hinabsteigen können, ohne daß mich die beiden Geister fressen?“ Er pflückte sechs Kokosnüsse und band sie zu zwei und zwei zusammen. Zwei hing er über die eine Schulter, zwei über die andere Schulter, und zwei hielt er mit den Zähnen fest. So kletterte er die Palme hinab. Die beiden Geister kamen nahe an ihn heran. Da warf er die Nüsse nach verschiedenen Richtungen. Die Geister wälzten sich zu den Nüssen hin und fraßen sie auf. Unterdessen konnte der Mann entfliehen. Er schwamm in der See zum Kanu. Als die Geister die Nüsse gegessen hatten, wollten sie auch den Mann fressen. Aber der Mann war schon fort.

⁶⁴ Die Tausendfüßler (*smarad*) sind sehr gefürchtet. Ihr Stich verursacht heftige Schmerzen und starkes Fieber. Kleine Kinder können an dem Stich des Tausendfüßlers sterben.

Das Kanu fuhr weiter und kam zu einer Insel, die der Wohnsitz der Sonne ist. Die Sonne ist ein Mann, der zwei Frauen hat. Der Sonnenmann hatte das Kanu schon lange gesehen, als es noch weit entfernt war. Er sagte zu seinen beiden Frauen: „Die Leute von Aue kommen.“ Da sagte die eine Frau: „Kannst du es wirklich sehen, daß es die Leute von Aue sind?“ Der Sonnenmann sagte: „Ja, es sind die Leute von Aue.“ Und er nannte die Namen der einzelnen Männer, welche auf dem Kanu saßen. Die Frau fragte: „Was ist es für ein Kanu?“ Der Sonnenmann sagte: „Es ist das Kanu *Woremtragau*, und es kommt von Aue.“ Dann sagte der Sonnenmann zu allen seinen Kindern: „Geht an die Küste und legt die Kanuroller⁶⁵ bereit, damit ihr das Kanu schnell hochziehen könnt.“ Die Kinder gingen und legten die Roller bereit. Das Kanu kam an die Küste, und sie zogen es über die Roller an Land. Der Sonnenmann aber war noch in seinem Haus. Er schmückte sich mit Farbe, Haartrichter⁶⁶ und mit sehr vielen Paradiesvogelfedern. So geschmückt trat er aus seinem Hause. Als die Männer von Aue ihn sahen, gerieten sie in große Furcht, denn sie dachten sich, er würde sie töten. Der Sonnenmann aber sagte: „Habt keine Angst. Nehmt alle eure Taschen und bringt sie in mein Haus!“ Da gingen sie alle in das Haus des Sonnenmannes. Der Sonnenmann aber sagte zu seinen beiden Frauen: „Kocht das Essen, die Leute sind sehr hungrig.“ Die beiden Frauen kochten Taro, und die Aue-Männer aßen Taro. Man brachte auch viele Kokosnüsse herbei. Die Männer tranken die Nüsse. Der Sonnenmann sagte: „Heute nacht sollt ihr in meinem Hause schlafen.“ Die Aue-Männer gaben dem Sonnenmann ihre Töpfe, der Sonnenmann gab ihnen dafür Schweine und Galip-Nüsse.

Die Leute von Aue blieben noch sehr lange auf der Sonneninsel. Ihre Frauen daheim in Aue dachten sich: „Unsere Männer sind umgekommen und kehren nicht mehr nach Hause zurück.“ Deshalb kamen die Männer von Sir und heirateten alle Frauen von Aue. Die Frauen gebaren Kinder. Eine Aue-Frau starb. Ihr zweiter Mann aus Sir hatte sie durch Zauberei getötet. Der Totengeist (*saleb*) dieser Frau ging zur Sonneninsel. Dort sah sie ihren früheren Mann, als er gerade baden ging. Der Mann sah die Frau ebenfalls, und er erkannte sie sogleich als seine Frau. Es war aber nicht die lebende Frau, sondern nur ihr Totengeist. Der Mann fragte die Frau: „Wie bist du hierher gekommen?“ Die Frau sagte: „Man hat mich geschickt, deshalb bin ich gekommen.“ Der Mann fragte: „Wer hat dich geschickt?“ Die Frau sagte: „Alle Männer aus Sir haben uns Aue-Frauen geheiratet, weil ihr nicht mehr zurückgekommen seid. Ein Mann aus Sir hat mich geheiratet. Er hat mich aber durch Zauber getötet und so mich hierher geschickt.“ Der Mann sagte: „Laß es gut sein. Wir beide wollen hier auf der Sonneninsel bleiben.“ Die Frau sagte: „Du kannst hier bleiben, aber ich kann es nicht.“

Sie sprachen miteinander. Da sagte der Mann: „Wie ist es, können wir nicht miteinander verkehren?“ Die Frau sagte: „Nein, denn ich bin

⁶⁵ Die Kanuroller sind kurze, runde Hölzer, auf denen das Kanu am Land gerollt wird.

⁶⁶ Vgl. zum Haartrichter: Anm. 32.

keine lebende Frau, ich bin nur der Totengeist. Du kannst deshalb nicht mit mir verkehren.“ Der Mann wollte aber. Da legte sie den ersten, obersten Grasschurz ab und legte auch den zweiten ab. Sie trug nur noch den dritten, ganz kleinen ⁶⁷. Plötzlich war die Frau verschwunden. Da wußte der Mann, daß es nicht seine lebende Frau war, sondern nur ihr Totengeist. Die Frau aber hatte sich in eine kleine schwarze Fliege verwandelt. Der Mann sagte: „Ja, wo ist denn jetzt die Frau?“ Die Fliege lief am Boden und verwandelte sich in eine große Fliege. Danach verwandelte sie sich wieder in eine Frau, aber sie hatte wieder drei Grasschurze an. Der Mann stand noch da. Sie sagte: „Ich bin keine lebende Frau, ich bin nur der Totengeist.“ Da weinten sie beide. Sie weinte, weil sie keinen Mann mehr hatte, und er, weil er keine Frau mehr hatte. Die Frau ging fort. Der Mann kehrte wieder zum Hause des Sonnenmannes zurück und sagte zu den andern Männern: „Meine Frau ist gestorben. Ich bin an der Küste baden gegangen, da habe ich sie gesehen. Sie ist wieder fortgegangen.“

Der Sonnenmann sagte zu den Aue-Männern: „Ich will euch wieder in eure Heimat zurückbringen.“ Der Sonnenmann ging nahe beim Dorfe aus-treten. Die Männer von Aue sahen es. Sie sahen den Kot des Sonnenmannes, der wie schöne weiße Eberzähne aussah. Sie gingen hin, nahmen die Exkremente und sagten: „Das ist doch ein sehr schöner Schmuck.“ Der Sonnenmann sah es und fragte: „Was macht ihr denn da? Warum nehmt ihr meinen Kot? Er stinkt ja.“ Sie sagten: „Das sind doch schöne Eberzähne, ein schöner Schmuck.“ Und sie legten die Exkremente in ihre Taschen. Der Sonnenmann aber sagte: „Werft das in die See, sonst stinken eure Hände. Wenn ihr Eberzähne haben wollt, so kommt ins Dorf. Ich will euch gute Eberhauer geben.“

Der Sonnenmann sagte: „Morgen will ich euch in eure Heimat zurück-führen.“ Er rief alle seine Leute herbei und sagte ihnen, sie sollten reichlich Galip- und Kokosnüsse bringen. Sie brachten viele Galip- und Kokosnüsse. Aber die Galip-Nüsse waren noch unreif und klein. Auch die Kokosnüsse waren noch sehr klein. Sie verteilten die Nüsse an die Männer von Aue. Die Männer von Aue aber dachten bei sich: „Das ist nicht gut, das ist ja nicht reif, das ist nicht gut.“ Sie sagten aber nichts. Der Sonnenmann hatte ein Schwein, das eben Junge geworfen hatte. Er nahm die ganz jungen Ferkel und verteilte sie an die Männer von Aue. Er gab ihnen auch reichlich Betelnüsse und Blätter von schönen Ziersträuchern. Sie legten alles auf das Kanu.

Der Sonnenmann sagte einen Zauberspruch. Da wurden alle Männer von Aue schläfrig. Und sie schliefen. Während sie schliefen, legte der Sonnenmann sehr schöne, echte Eberhauer in ihre Taschen. Dann schob er das Kanu in die See. Die Aue-Männer aber schliefen weiter. Der Sonnenmann nahm die schlafenden Männer und legte sie in das Kanu. Er legte auch alle Nahrungsmittel dazu: Galip-, Kokos-, Betelnüsse und Betelpfeffer. Vom

⁶⁷ Die Frauen tragen hier im allgemeinen nur zwei Grasschurze: einen Ober- und Unterschurz. Von den Totengeistfrauen wird aber gesagt, sie trügen drei Grasschurze übereinander.

Betelpfeffer legte er aber nur die Blätter hin, nicht die Früchte. Der Sonnenmann setzte sich auf das Kanu. Das Kanu fuhr ab, der Sonnenmann steuerte. Die Aue-Leute aber schliefen weiter. Das Kanu fuhr nachts ab. Es fuhr und fuhr und kam nahe bei Koil und Wogeo vorbei. Es fuhr weiter. Als es Tag wurde, kam es schon nahe an Aue heran. Jetzt weckte der Sonnenmann die Männer: „Steht auf, euer Dorf ist schon nahe.“ Da erwachten die Männer. Der Sonnenmann sagte: „Ich will jetzt nach oben zu den Wolken gehen.“ Der Sonnenmann sagte einen Zauberspruch. Da verwandelten sich die kleinen Ferkel in große Schweine. Auch die Galip- und Betelnüsse wurden groß und reif. Die Blätter des Betelpfeffers verwandelten sich in Früchte⁶⁸. Die kleinen Kokosnüsse wurden so groß, daß es für fünf Mann reichte, wenn sie aus einer Nuß trinken wollten. Der Sonnenmann zeigte jedem einzelnen die ihm gehörenden Sachen. Das Kanu war indessen bis ganz nahe an die Küste gekommen. Da kletterte der Sonnenmann am Mast hoch und rief einer Kokospalme zu: „Wirf eine Schnur herunter.“ Die Kokospalme warf eine Schnur herab. Der Sonnenmann kletterte an der Schnur auf die Kokospalme. Dann rief er der Wolke zu: „Wirf eine Schnur herab.“ Die Wolke warf eine Schnur herab. Der Sonnenmann kletterte an der Schnur auf die Wolke hinauf. Und so leuchtet er (als Sonne) oben am Himmel.

Unterdessen hatten die Frauen in Aue das Kanu auf der See gesehen⁶⁹. Sie sagten: „Was kommt dort? Welches Kanu ist das? Ist es vielleicht das Kanu, das vor langer Zeit hier abgefahren ist?“ Andere aber sagten: „Dieses Kanu kann es nicht sein, das ist ja längst verloren. Es wird ein Kanu von irgend einem Dorfe sein.“ Das Kanu kam näher. Die Männer auf dem Kanu riefen den Frauen zu: „Kommt und haltet den Ausleger.“⁷⁰ Die Frauen kamen und erkannten sofort die Männer als ihre Landsleute und sagten: „Wir dachten, ihr wäret schon längst verloren.“ Die Männer sagten: „Ja, wir wären längst verloren, wenn uns der Sonnenmann nicht gerettet hätte.“ Das Kanu wurde an der Küste hochgezogen.

Die Männer fragten: „Wo sind unsere Frauen?“ Man sagte ihnen: „Die Männer von Sir haben eure Frauen geheiratet; sie haben schon Kinder.“ Bald kam nach Sir die Nachricht, das Kanu sei zurückgekommen. Da verließen die Frauen die Männer von Sir und kehrten zu ihren früheren Männern zurück.

Der Mann aber, dem seine Frau auf der Sonnen-Insel erschienen war, tötete den Mann von Sir, der seine Frau durch Zauberei umgebracht hatte, mit einem Speere. Er sagte zu ihm: „Meine Frau hat es mir gesagt. Du hast sie durch Zauber getötet. So will ich es dir vergelten.“⁷¹

⁶⁸ Die Früchte des Betelpfeffers heißen in Pidgin-Englisch: *daka*.

⁶⁹ Die Sir-Männer hatten wohl nicht alle Aue-Frauen mitgenommen. Auch waren ja indessen schon die Kinder groß geworden.

⁷⁰ Wenn ein Auslegerkanu an der Küste hochgezogen wird, dann ziehen die Männer das Kanu, die Frauen aber helfen am Ausleger ziehen.

⁷¹ Von den Eberhauern, die damals von der Sonnen-Insel mitgebracht wurden, ist noch einer im Besitze des Mannes KENANG im Dorfe Samap, der auch diese Mythe erzählte. Er zeigte mir den Eberzahn und ist fest überzeugt, daß der Zahn von der

11. Der Mond ist ein weibliches Genitale.

Erste Version ⁷².

Vorbemerkung: Auf welchem Platz die Mythe beginnt, ist nicht genau bekannt. Der Gewährsmann sagt, auf dem Platze Ulewol, das mit dem heutigen Sir identisch sei. Das kann aber wohl nicht stimmen, weil ja die Frau an Taul vorbei in der Richtung nach Samap gegangen ist. „Ulewol“ scheint mir mehr ein Sammelname für den Volksstamm in den Dörfern Kaiep, Turubu und Samap zu sein. Wenn nämlich die Leute von der Insel Kairiru, die am Dallmannshafen der Küste vorgelagert ist, mit ihren Kanus nach hierher kommen, um Töpfe zu holen, so sagen sie: „Wir fahren nach Ulewol“, d. h. nach Kaiep oder Turubu oder Samap. Man kann annehmen, daß der Ausgangspunkt der Mythe etwa im heutigen Turubu war. Es stehen dort nahe beim Dorfe gegen Taul hin einige sehr alte Kokospalmen. Dort sollen früher Leute gewohnt haben, die dann nach Samap gezogen sind (JOHANN GEHBERGER).

Mythe: An der Küste (wohl nahe bei Turubu) lebte ein Mann mit seiner Frau und zwei Kindern, einem Knaben und einem Mädchen. Der Mann sah, daß auf der See viel Schmutz schwamm, der vom Sepik-Flusse kam. Er schob das Kanu in die See, nahm seine Tochter mit und fuhr auf die See hinaus zu diesem Schmutze hin. Auf dem Schmutze ließen sich viele Vögel (*sarai*) nieder, um Nahrung zu suchen. Der Mann speerte viele von diesen Vögeln. Er legte sie auf das Kanu und oben auf die Plattform. Das Kanu war voll von den Vögeln. Die Frau war im Dorfe geblieben und machte Töpfe. Auch der Knabe war im Dorfe bei der Mutter geblieben. Der Knabe saß an der Küste und schaute auf die See hinaus. Er belog seine Mutter und sagte: „Mutter, der Vater kommt zurück!“ Die Mutter stand auf und ging an die Küste, um das Kanu an Land ziehen zu helfen. Aber der Knabe hatte gelogen, der Vater kam noch nicht. Da wurde die Mutter zornig, nahm den Knaben und warf ihn in die See. Der Knabe fiel auf die spitzen Nadeln des Riffes. Die Nadeln drangen in seine Füße ein, daß es schmerzte. Da weinte der Knabe. Die Mutter sah es, hatte Mitleid mit ihm und zog ihm die Riffnadeln aus den Füßen.

Es dauerte nicht lange, da sagte der Knabe wieder zur Mutter: „Mutter, der Vater kommt zurück.“ Die Mutter stand wieder auf und ging zur Küste. Aber der Knabe hatte abermals gelogen. Die Mutter warf ihn wieder in die See, zog ihm aber nachher wieder die Nadeln aus den Füßen. Genau so geschah es noch ein drittes Mal.

Endlich kam der Vater mit dem Kanu zurück. Der Knabe rief: „Mutter, der Vater kommt zurück.“ Die Mutter hörte wohl den Knaben rufen, aber sie stand nicht sofort auf, sondern sie wartete noch etwas und ging dann, dem Vater das Kanu aus der See ziehen zu helfen. Auf dem Kanu waren sehr viele Vögel. Sie brachten die Vögel in das Haus. Die Mutter kochte einen Teil

Sonne stammt. Dieser Eberhauer hat aber ganz genau das gleiche Aussehen, wie jeder andere gewöhnliche Eberhauer.

⁷² Diese Mythe wurde mir im August 1938 von KENANG, einem Mann aus dem Küstendorfe Samap, erzählt.

der Vögel zum Essen. Von den übrigen Vögeln entfernten sie die Eingeweide und Federn. Diese Vögel wurden geräuchert. Die Familie legte sich schlafen.

Am nächsten Tage war es wieder genau so. Der Vater fuhr mit dem Mädchen auf die See, der Knabe blieb zurück, belog seine Mutter, daß der Vater komme. Die Mutter warf ihn in die See und zog ihm nachher die Nadeln aus den Füßen.

Am dritten Tage war es noch einmal so. Diesmal aber dauerte es besonders lange, bis der Vater wirklich kam. Weil es so sehr lange dauerte, wurde die Mutter hungrig. Sie wollte mit dem Essen nicht bis zur Rückkehr des Vaters warten, und stieg ins Haus. Dort war eine lange *kaukau*-Yams⁷³, die dem Vater gehörte. Von dieser Yams schnitt sie die Hälfte ab, kochte und aß sie und gab auch dem Knaben davon zu essen. Sie dachte bei sich: „Der Vater wird zornig werden, wenn er heimkommt und sieht, daß ich seine Yams genommen habe.“ Alle guten Muschelringe⁷⁴ ihres Mannes steckte sie in ihre Tasche. Die schlechten Ringe ließ sie liegen. Die Tasche mit den Ringen brachte sie nebenan in das kleine Haus, in dem sie Töpfe machte. Der Knabe blieb bei der Mutter in diesem kleinen Haus. Der Vater kam sehr spät zurück, hatte aber heute besonders viele Vögel gespeert. Der Knabe war nicht an der Küste. Darum rief der Vater selbst die Mutter, sie solle kommen und ihm helfen, das Kanu aus der See zu ziehen. Er rief und rief, aber die Mutter kam nicht. So mußte er allein das Kanu aus der See ziehen. Dann stieg er in das Haus, aber die Mutter kam nicht. Der Mann kochte sich selbst das Essen. Auch die übrigen Vögel mußte er selbst zum Räuchern herrichten. Einige von den Vögeln, die er früh am Morgen gespeert hatte, waren schon schlecht geworden. Der Mann dachte bei sich: „Meine Frau wird einen anderen Mann lieben, weil sie mir kein Essen kochen will.“ Nach dem Essen rauchte der Mann seinen Tabak. Dabei sah er, daß von seiner langen Yams die Hälfte abgeschnitten war. Jetzt dachte er bei sich: „Jetzt weiß ich es, die Frau kommt nicht, weil sie wegen der Yams Angst vor mir hat.“ Nun sah er auch, daß die guten Muschelringe fort waren. Der Mann füllte zwei Töpfe mit Wasser und kochte es. Dann stellte er den einen Topf mit heißem Wasser auf die Veranda des Hauses, den anderen Topf in das Haus hinein.

Die Frau hatte einen neuen Grasschurz angelegt. Sie kam und wollte auf der Leiter des Hauses⁷⁵ hochsteigen. Die Leiter war sehr lang. Der Mann hörte sie kommen, nahm den Topf mit heißem Wasser von der Veranda und goß das kochende Wasser über die Frau. Schnell holte er auch noch den anderen Topf aus dem Hause und goß auch ihn über die Frau aus. Die Frau bekam große Brandwunden. Sie stieg die halbe Leiter wieder hinab und ging in das kleine Haus. Dort nahm sie die Tasche mit den guten Muschelringen. Sie nahm auch den Knaben, hob ihn auf ihre Schulter und ging mit der Tasche und dem Kinde fort.

⁷³ Vgl. zu *kaukau* die Anm. 33.

⁷⁴ Gemeint sind die aus verschiedenen Muschelschalen und Seeschnuckengehäusen geschliffenen Ringe, die als Schmuckstücke für den Eingeborenen einen großen Wert darstellen.

⁷⁵ Es handelt sich um ein Pfahlbauhaus, zu dem eine Leiter emporführt.

Der Mann glaubte, seine Frau würde nun zum Flusse gehen, um die Brandwunden zu waschen, und dann wiederkommen. Er wartete und wartete, die Frau kam aber nicht zurück. Da wurde es ihm klar, die Frau wolle ihm entlaufen. Er lief ihr nach, und als er die Frau mit dem Kinde vor sich herlaufen sah, rief er ihr zu: „Warum willst du fortlaufen? Wer hat dir etwas zuleide getan? Bleib da!“ Die Frau aber lief weiter und der Mann hinter ihr her. Die Frau ging durch einen Fluß und blieb am anderen Ufer stehen. Der Mann war schon nahe herangekommen. Da setzte die Frau den Fuß in den Ufersand und sagte einen Zauberspruch. Plötzlich bekam der Fluß Hochwasser. Er führte sehr viel Schmutz, große Bäume und ganze Sago-palmen mit sich. Der Mann versuchte den Fluß zu überqueren, aber er konnte wegen der Strömung das andere Ufer nicht erreichen. Die Strömung riß ihn mit sich fort und trieb ihn weit auf die See. Bis er dann wieder an die Küste zurückschwimmen konnte, hatte die Frau schon einen großen Vorsprung. Der Mann lief ihr aber wieder nach. Als er ihr nahe genug gekommen war, rief er sie an: „Komm zurück! Willst du fortlaufen? Wer hat dir etwas zuleide getan?“ Der Knabe, der auf den Schultern der Frau saß, hörte den Vater rufen und sagte zur Mutter: „Mutter, der Vater kommt hinter uns her und ruft.“ Es waren aber da nahe am Wege die Gärten der Leute aus dem Dorfe Taul. Die Mutter sagte zum Kinde: „Wo ist dein Vater? Du irrst dich. Es ist nicht der Vater, der ruft, es sind die Leute von Taul, die in ihren Gärten sind und durch Schreien die Kakadas verscheuchen wollen, damit sie ihnen nicht die Bohnen fressen.“

Die Frau lief weiter. Der Mann kam immer näher. Sie überquerte wieder einen Fluß und machte es wie vorher, sagte einen Zauberspruch usw. Bis der Mann danach wieder schwimmend das Ufer erreichte, war die Frau schon weit vorangelaufen. Beim nächsten Fluß machte sie es wieder so. Danach aber war der Mann doch wieder näher gekommen. Die Frau setzte einen Fuß auf den Boden und sagte einen Zauberspruch. Dadurch entstand plötzlich zwischen ihr und dem Manne ein hoher Berg. Die Frau lief weiter. Aber der Mann mußte erst über den hohen Berg klettern und wurde ganz kurzatmig dabei. Als er danach der Frau wieder näherkam, machte sie es abermals so, und es entstand wieder ein Berg. So machte sie es auf dem Wege noch öfters. Dadurch sind die vielen Berge zwischen den Dörfern Suanum und Samap entstanden.

Die Frau setzte sich hin und schmückte den Knaben mit den Muschelringen. Sie sagte zu ihm: „Wenn die Leute mich fangen und aufessen werden, dann nimm du meine Brüste und Genitalien an dich.“ Darauf sprang die Mutter in die See und verwandelte sich in einen großen Fisch. Der Fisch hatte an den Flossen scharfe Stacheln. Das geschah nahe beim Dorfe Kamber, etwas nordwestlich von Samap. Dort steht in der See der Felsen Gumb. Der Fisch legte sich auf diesen Felsen. Der Mann hatte es gesehen. Er lief hin und wollte den Fisch festhalten. Aber der Fisch wehrte sich, und der Mann wurde von den Stacheln ganz zerstoßen; er blutete stark. Er versuchte es noch einmal, aber er wurde wieder arg zerstoßen.

Da ging der Mann ins Dorf (wahrscheinlich nach Sir) und erzählte den

Männern von dem großen Fisch. Die Männer beschlossen, den Fisch zu fangen. Alle Männer gingen in den Busch, um geeignete Stöcke zum Befestigen der Fischnetze zu suchen. Zwei alte Männer aber gingen nicht mit in den Busch, sondern sagten zu den anderen Männern: „Bringt für uns die passenden Stöcke mit.“ Da wurden die beiden alten Männer von den anderen ausgelacht. Man sagte zu ihnen: „Ihr zwei Alten, glaubt ihr denn, daß ihr stark genug seid, den Fisch zu fangen?“

Der Fisch war aber indessen in den Fluß Yimben, der beim Felsen Gumb in die See mündet, geschwommen. Die Männer stellten sich zu je zwei und zwei an der Flußmündung auf. Die beiden ersten Männer versuchten den Fisch mit ihren Netzen zu fangen. Der Fisch aber sprang über das Netz hinweg und schwamm weiter. Bei den nächsten beiden Männern machte er es ebenso. So ging es weiter. Immer sprang der Fisch über das Netz. Zuletzt kam er bis zu den beiden alten Männern. Diese beiden Alten fingen den Fisch. Darüber waren sie sehr stolz und sagten: „Warum habt ihr uns ausgelacht? Jetzt sind wir es, die den Fisch gefangen haben.“

Die Männer banden den Fisch an einen Stock und trugen ihn ins Dorf. Am anderen Tage zerteilten sie ihn. Da sagte die Großmutter des Knaben: „Ihr könnt den Fisch essen, aber für mich und den Knaben will ich die Brüste und die Genitalien haben.“ Sie bekam, was sie wollte, aber sie aß die Brüste und die Genitalien nicht sogleich, sondern legte sie erst ins Haus.

Das weibliche Genitale kroch aber im Hause weiter, kroch an einem Pfosten hoch und kroch aus dem Hause bis auf das Dach hinauf. Wo es gekrochen war, ließ es feuchte Spuren zurück. Das Genitale saß auf dem Dach und rief einer Betelpalme zu: „Wirf mir eine Schnur herab.“ Die Betelpalme warf ihr eine Schnur zu. Die Schnur war aber alt und schlecht. Da sagte das Genitale: „Diese Schnur ist zu schlecht, sie könnte zerreißen und ich könnte herunterfallen. Wirf mir eine bessere zu!“ Da warf die Betelpalme eine gute Schnur herab. Das Genitale kletterte an der Schnur hinauf auf die Betelpalme. Als sie auf der Betelpalme war, rief sie der Kokospalme zu: „Wirf mir eine Schnur herab.“ Da warf die Kokospalme eine Schnur herab. An dieser Schnur kletterte das Genitale auf die Kokospalme. Dann rief sie dem Brotfruchtbaum zu: „Wirf mir eine Schnur herab.“ Der Brotfruchtbaum warf eine Schnur herab. An dieser Schnur kletterte das Genitale auf den Brotfruchtbaum. Dann rief sie einer Wolke zu: „Wirf mir eine Schnur herab.“ Die Wolke warf eine Schnur herab. An dieser Schnur kletterte das Genitale bis auf die Wolke hinauf.

Als die Großmutter in das Haus ging und Brüste und Genitalien kochen wollte, sah sie, daß das Genitale verschwunden war. Nur die Brüste lagen noch da. Da wurde die Großmutter zornig und sagte: „Ist denn das Genitale etwas so Gutes, daß man es mir stehlen mußte?“ Da sah sie aber am Pfosten die feuchten Spuren und wußte, daß das Genitale dort hochgekrochen war. Die Großmutter kochte also nur die Brüste und aß sie. Abends saß die Großmutter mit dem Knaben vor dem Hause. Die Großmutter hielt ihre Hand über den Knaben. Der Knabe sah den Schatten der Hand auf dem Boden und wunderte sich, daß man auch nachts den Schatten sehen konnte. Am

nächſten Abend war es wieder ſo. Der Knabe ſah wieder den Schatten der Hand. Da ſchaute der Knabe nach oben; er ſah den Mond und rief aus: „Oh, was iſt das? Früher gab es doch nur die kleinen Lichter (die Sterne), und jetzt iſt auf einmal ein ſo großes Licht da.“ Die Großmutter und der Knabe ſahen genauer hin und erkannten, daß es das weibliche Genitale war, das ſich in den Mond verwandelt hatte. Von der Zeit an gab es auch für die Nacht ein großes Licht, ſo wie für den Tag. Das nächtliche große Licht iſt aber nichts anderes als das Genitale dieſer Fiſchfrau. Hätte der Mann mit ſeiner Frau nicht Streit bekommen und wäre ſie nicht fortgelaufen, ſo hätten wir jetzt keinen Mond. Nun iſt die Geſchichte zu Ende.

12. Der Mond iſt ein weibliches Genitale.

Zweite Version ⁷⁶.

Nahe bei Kaup lag früher das Dorf Kurata. Die Leute von Kurata wollten einen großen Garten im Buſchgebiet Bubuna, weſtlich vom Dorfe Kaup, anlegen. Sie reinigten den Buſch vom Unterholz. Aber ſie reinigten nur einen Teil, und gingen abends nach Hauſe. Nachts kam eine Frau [der Mond] und reinigte das Unterholz weiter. Am nächſten Tag kamen die Leute von Kurata und wollten weiter reinigen. Da ſahen ſie, daß alles ſchon fertig war. Sie gingen nun daran, an der Stelle, wo der Zaun hinkommen ſollte, die großen Bäume zu fällen. Den ganzen Tag arbeiteten ſie daran und wurden bis zum Abend nicht fertig damit, denn es war ein ſehr großer Garten, den ſie anlegen wollten. Sie gingen abends nach Hauſe. Nachts kam wieder dieſe Frau und fällte die Bäume weiter. Am andern Morgen kamen die Leute aus dem Dorfe und wollten weiter die Bäume fällen. Als ſie aber zum Garten kamen, ſahen ſie, daß ſchon jemand während der Nacht alle Bäume gefällt hatte. Sie wunderten ſich ſehr darüber, daß jemand während der Nacht für ſie arbeitete. Die Bäume waren nun ſchon alle gefällt an der Stelle, wohin der Zaun ringsherum kommen ſollte.

Jetzt gingen die Leute daran, die Äſte von den Bäumen im Garten, die ſtehen gelassen worden waren, abzuschlagen ⁷⁷. Den ganzen Tag arbeiteten ſie daran, wurden aber nicht fertig damit. Abends gingen ſie nach Hauſe. Während der Nacht kam wieder dieſe Frau und ſchlug die Baumäſte ab. Am andern Morgen gingen die Leute wieder zum Garten. Da ſahen ſie, daß alle Äſte abgeſchlagen waren. Sie waren ſehr froh darüber, weil die Arbeit ſchnell voran ging. Die Leute ſagten: „Wir können jetzt daran gehen, den Zaun zu machen.“ Sie legten eine Liane auf den Boden und beſtimmten damit die

⁷⁶ Dieſe Mythe wurde mir im Februar 1940 von IGUA, einem Manne aus dem Dorfe Samap, erzählt.

⁷⁷ Wenn ein Garten angelegt wird, fällt man die Bäume nur an den Stellen, wohin der Gartenzaun kommen ſoll. Die Bäume im Garten ſelbſt läßt man ſtehen, aber man ſchlägt von ihnen die Äſte ab. An den ſtehengebliebenen Baumſtämmen können ſpäter die Yamsranken emporklettern, wenn der Garten beſtellt iſt und die Yams darin herangewachſen ſind.

Richtung, in der der Zaun verlaufen sollte. Dann legten sie Längshölzer übereinander auf den Boden. Danach nahmen sie lange Stöcke und steckten sie in die Erde, je zwei und zwei. Mittels Lianen wurden die Längshölzer und Stöcke miteinander verbunden. Sie schafften aber nur einen Teil des Zaunes. Abends gingen sie ins Dorf zurück. Nachts kam wieder diese Frau und vollendete den Zaun.

Am nächsten Morgen gingen die Leute wieder zum Garten und sahen, daß der Zaun vollendet war. Es gab für diesen Tag sonst weiter keine Arbeit, und so gingen sie wieder nach Hause. Am andern Tag kamen sie wieder und sahen, daß die Blätter an den abgeschlagenen Ästen schon trocken waren. Sie zündeten die trockenen Blätter an. Es verbrannten nur die Blätter und die kleinen Zweige. Die Leute gingen wieder nach Hause. Am nächsten Tag trugen sie die großen Äste auf Haufen zusammen. Einen Teil verbrannten sie und gingen wieder nach Hause. In der Nacht kam wieder diese Frau, trug alle noch übrigen Äste zusammen und verbrannte sie. Am nächsten Morgen kamen die Leute und sahen, daß alle Äste verbrannt waren. Jetzt gingen sie daran, den Garten abzuteilen. Jeder Mann des Dorfes erhielt ein Stück des Gartens zugeteilt. Sie grenzten die einzelnen Parzellen ab, indem sie Bambus auf den Boden legten. Die Frauen brachten Sprößlinge von Bananen, Zuckerrohr, Yams, Taro, *pitpit*-Gemüse, *wambiga*-Gemüse usw.⁷⁸ Sie begannen mit dem Pflanzen der Sprößlinge. Sie bekamen aber nur einen Teil des Gartens fertig. Ein großer Teil blieb noch liegen. Abends gingen sie nach Hause. In der Nacht kam wieder diese Frau und pflanzte den ganzen Garten zu Ende. Am nächsten Morgen kamen die Leute und sagten: „Wer ist es nur, der in der Nacht immer für uns arbeitet? Wir arbeiten immer nur einen Teil, und in der Nacht kommt jemand und arbeitet weiter. Diese Art zu arbeiten, ist sehr gut.“

Die Zeit verging. Die Yams wuchsen heran, die Blattranken wurden lang. Die Männer kamen und sahen es. Sie schickten ihre Frauen aus, Lianen zu holen, um die Ranken damit aufzubinden. Die Frauen holten Lianen. Am andern Tag gingen die Männer die Ranken aufbinden. Aber sie wurden mit der Arbeit nicht fertig. Sie kamen am nächsten Tag wieder. Aber schon war alles fertig aufgebunden. In der Nacht hatte wieder diese Frau die Arbeit verrichtet. Von einigen Yams wuchsen die Ranken erst später. Auch davon banden sie nur einen Teil auf, den Rest vollendete die unbekannte Frau in der Nacht.

Die Früchte im Garten wurden reif. Eines Tages gingen die Leute zum Garten, um die Yams, Taro und *kaukau*-Yams⁷⁹ zu ernten. Sie ernteten aber nur einen kleinen Teil und gingen damit nach Hause. Nachts kam wieder diese Frau und erntete auch die übrigen Yams und Taro. Sie füllte sie in ihre Tasche und ging damit in ihre Behausung, die in einem hohlen Baum im Busche Bubuna war. Am andern Morgen kamen die Leute und sahen, was

⁷⁸ Vgl. zu *pitpit* die Anm. 52. *wambiga* ist ein Name aus der Eingeborenen-Sprache. Das Gemüse selbst kann ich nicht näher beschreiben.

⁷⁹ Vgl. zu *kaukau* die Anm. 33.

geschehen war. Da sagten sie: „O weh! Jemand hat uns immer bei der Arbeit geholfen, und jetzt ist er gekommen und hat unsere Yams, Taro und *kaukau*-Yams geerntet.“ Darüber waren sie sehr betrübt. Sie ernteten wieder nur einen Teil Yams und Taro und gingen damit ins Dorf. Im Dorfe sprachen sie weiter darüber: „Jemand hat uns bei der Arbeit geholfen, aber jetzt hat er uns alles fortgenommen.“ Am andern Tage gingen sie wieder zum Garten. Während der Nacht war wieder ein anderer Teil des Gartens geplündert worden. Die Leute waren sehr ärgerlich darüber. Sie nahmen wieder Erdfrüchte aus und gingen damit abends in das Dorf. In der Nacht kam wieder die Frau und hat einen Teil geerntet. Von jeder Parzelle des Gartens nahm sie etwas weg. Am Morgen kamen die Leute, sahen es und sagten: „Da hat er wieder eine ganze Reihe Früchte herausgenommen.“ Die Leute ernteten diesmal alles auf einmal. Von jeder Yams schnitten sie die beiden Enden ab und legten die Enden zusammen. Auch die großen Mittelstücke wurden zusammengelegt. Die abgeschnittenen Enden sollten später wieder zum Pflanzen dienen. Es war aber so viel, daß sie nicht alles nach Hause tragen konnten. Sie trugen nur einen Teil nach Hause und ließen das Übrige liegen. In der Nacht kam wieder die Frau und holte sich einen Teil davon weg: Yams, Taro, Bananen, Zuckerrohr usw. Von den Yams aber nahm sie nur die guten Mittelstücke, nicht die Pflanzenenden. Auch von den andern Früchten nahm sie keine Schößlinge zum Pflanzen, sondern nur die Früchte. Am nächsten Morgen kamen die Leute, und sie sahen, daß wieder so viel verschwunden war. Den Rest trugen sie nach Hause.

Der alte Garten war nun ganz abgeerntet. Die Leute fingen an, einen neuen an einer andern Stelle anzulegen. Dabei erging es ihnen aber genau so, wie beim ersten Garten. Die Frau kam immer nachts und half bei der Arbeit. Von der Ernte aber trug sie auch einen großen Teil fort. Als die Leute dann einen dritten Garten anlegten, ging es genau so. Als sie mit der Ernte begonnen hatten, holte gleich in der ersten Nacht die unbekannte Frau wieder etwas fort. Die Leute waren darüber sehr zornig und sagten: „Wie sollen wir es herausbekommen, wer uns immer die Ernte stiehlt?“ Da sagte ein Mann zu seiner alten Mutter: „Mutter, ich will mit dir zum Garten gehen. Dort sollst du dich verstecken und schauen, ob du den siehst, der in der Nacht stehlen kommt.“ Die alte Mutter war damit einverstanden.

Sie gingen mit der alten Frau zum Garten. Die Alte setzte sich an der Stelle neben den Zaun hin, wo immer nachts gestohlen wurde. Die Leute stellten Äste rund um die Mutter und legten auch Blätter von Zuckerrohr und Bananen darüber. Darunter war die Frau ganz versteckt. Die Leute gingen ins Dorf zurück. Als es dunkel geworden war, kam eine menschliche Gestalt. Sie war ganz hell und verbreitete Licht um sich. Das Licht ging und ging und stieg über den Zaun in den Garten. Die alte Frau sah aus ihrem Versteck heraus diese Lichtgestalt. Sie geriet in großen Schrecken. Die Lichtgestalt nahm Yams, Taro und *kaukau*-Yams aus, schnitt Bananen und Zuckerrohr ab. Überall, wo sie hinging, leuchtete sie. Sie füllte alles in ihre Taschen und ging wieder zurück. Es leuchtete und leuchtete auf dem Wege. Sie ging zu dem Baume *Mundjanguri*. Sie ging in den Baum hinein, und die

Alte hörte ein Geräusch, wie wenn man eine Türe zuschlägt. Die Alte sagte: „Aha! Er ist jetzt in diesen Baum gegangen.“ Sie wußte aber nicht, ob es ein Mann oder eine Frau war. Die Alte blieb weiter in ihrem Versteck und schlief. Am frühen Morgen dachte der Sohn gleich an seine Mutter und ging mit seinem jüngeren Bruder zum Garten. Sofort sah er, daß wieder gestohlen worden war, und ging zum Versteck der Mutter. Sie nahmen das Holz und die Blätter weg und fragten die Mutter: „Mutter, hast du etwas gesehen? Wer ist während der Nacht gekommen?“ Die Mutter sagte: „Ich weiß es jetzt. Bringt mich zuerst ins Dorf!“ Sie gingen mit der Mutter ins Dorf. Dort kochten sie Yams und gaben der Mutter zu essen. Als sie gegessen hatte, fragten die Söhne die Mutter: „Mutter, sage uns, was du gesehen hast.“ Die Mutter sagte: „Morgen geht und bringt mir einige Käferlarven (*kuaint*). Die will ich mit Sago essen und dann euch sagen, was ich gesehen habe.“

Am andern Tag suchten die Söhne die Käferlarven und kochten sie. Auch Sago kochten sie. Die alte Mutter aß. Die Söhne fragten die Mutter: „Mutter, sage uns, was du gesehen hast.“ Da sagte die Mutter: „Morgen geht und fangt Fische. Ich will Fische und Krebse essen und dann werde ich euch sagen, was ich gesehen habe.“ Am nächsten Tage fingen sie Fische und Krebse und kochten sie. Die Mutter aß. Dann sagten die Söhne: „Mutter, sage uns was du gesehen hast.“ Darauf sagte die Mutter: „Ich habe noch nichts Gutes gegessen. Morgen geht und bringt mir Buschhuhneier. Wenn ich die gegessen habe, werde ich es euch sagen.“ Am nächsten Tag brachten sie Buschhuhneier, kochten sie und gaben sie der Mutter zu essen. Als sie gegessen hatte, fragten die Söhne: „Mutter, sage uns, was du gesehen hast.“ Da sagte die Alte: „Morgen nehmt die Schweinenetze, geht in den Busch und fangt ein Wildschwein. Davon will ich essen. Wenn ich gegessen habe, will ich es euch sagen.“ Am nächsten Tage nahmen sie die Schweinenetze und gingen in den Busch. Sie fingen ein kleines weibliches Wildschwein. Sie brachten es ins Dorf, kochten das Schwein und auch Sago und gaben es der Alten zu essen. Als sie gegessen hatte, fragten die Söhne: „Mutter, sage uns, was du gesehen hast.“ Da sagte die Mutter: „Dieses kleine Schwein war nicht gut. Das Fleisch war nicht fest, es war zu schwammig, es hat mir nicht geschmeckt. Morgen nehmt noch einmal die Netze, geht in den Busch und fangt ein besseres Wildschwein. Wenn ich davon gegessen habe, werde ich es euch sagen.“

Am andern Tage nahmen sie wieder die Schweinenetze, gingen in den Busch und fingen ein großes weibliches Wildschwein. Sie brachten es ins Dorf, kochten es und gaben es der Mutter. Die Alte aß. Danach fragten sie die Mutter: „Mutter, sage uns, was du gesehen hast.“ Da sagte die Mutter: „Dieses Schwein war nicht gut, es war zu zähe. Bringt mir ein besseres Schwein, und ich werde euch sagen, was ich gesehen habe.“ Da wurden die Leute zornig und sagten: „Wir glauben, du belügst uns. Vielleicht hast du gar nichts gesehen und belästigst uns nur damit, damit wir dir alles mögliche Fleisch bringen.“ Die Söhne nahmen wieder die Schweinenetze, gingen in den Busch und fingen ein großes, männliches Wildschwein. Sie brachten es ins Dorf, kochten es und gaben einen Teil davon der alten Frau zu essen. Sie aß ein wenig und sagte dann: „Das Fleisch dieses Schweines ist so hart

wie Baumrinde. Es hat auch kein Fett. Ich habe keine Zähne, ich kann es nicht beißen.“ Da sagten die Leute: „Jetzt sind wir am Ende. Wenn auch dieses Fleisch dir nicht gut genug ist, was sollen wir dir dann bringen? Willst du vielleicht ein Dorfschwein haben?“ Da sagte die Alte: „Ja, ich will etwas von einem Dorfschwein haben, das werde ich essen können.“

Am andern Tage banden sie ein weibliches Dorfschwein fest, töteten und kochten es. Sie kochten auch Sago und gaben der Alten zu essen. Die alte Mutter sagte: „Füllt sehr viele Schüsseln mit Sago. Kocht das Fett des Schweines und gebt mir davon. Alle andern Teile vom Schwein legt auf eure Schüsseln. Macht schnell! Wir wollen essen und dann gehen wir.“ Sie taten so, wie ihnen die Alte gesagt hatte. Das Fett legten sie auf die Schüssel der Mutter, das Fleisch aber auf ihre eigenen Schüsseln. Die Alte sagte: „Ihr esset das Fleisch, ich esse das Fett.“ Sie aßen. Als sie fertig gegessen hatten, sagte die Mutter: „Wir wollen jetzt gehen. Nehmt viele Steinbeile mit. Alle Männer und alle Frauen sollen mitgehen.“ Sie fragten die Alte: „Wohin gehen wir denn? Werden wir ein Schwein oder werden wir einen Menschen töten?“ Die Alte sagte: „Das will ich euch jetzt noch nicht sagen. Kommt nur mit mir.“

Sie gingen zum Garten. Die Alte zeigte ihnen den Baum (*Mundjanguri*) und sagte: „Etwas ist in diesem Baum.“ Der Baum stand schief. Sie fällten den Baum und sahen, daß er innen hohl war. Man fand Schalen von Yams, Bananen und Zuckerrohr darin. Sie hieben mit ihren Steinbeilen auf den Baum und machten die Öffnung größer. Da fanden sie noch mehr Schalen. Die Schalen waren schon sehr alt, noch von der Zeit her, wo sie den ersten Garten abgeerntet hatten. Sie schlugen mit ihren Beilen weiter und fanden wiederum Schalen. Die waren nicht so alt, wie die vorherigen. Sie schlugen noch weiter und fanden die ganz frischen Schalen. Sie sagten: „Das sind ganz frische Schalen, die stammen noch von gestern.“ Sie schlugen weiter. Da kam auf einmal helles Licht zum Vorschein. Die Leute hatten große Angst. Da rief ihnen die Alte zu: „Habt keine Angst, sondern tötet es. Ich habe dieses Licht auch in der Nacht gesehen und ich hatte auch Angst. Ich bin aber nicht davongelaufen. Schlagt zu und tötet es.“

Da schossen sie mit Speeren auf das Licht. Es leuchtete sehr. Sie schossen noch mehr mit Speeren darauf und es leuchtete noch mehr. Sie töteten dann das Licht und sagten: „Du hast uns immer die Lebensmittel gestohlen. Jetzt haben wir dich gefunden. Du bist kein Mann, du bist keine Frau, du bist ein Schwein, weil du uns immer das Essen gestohlen hast.“ Sie sahen aber nun, daß es eine Frau war. Sie banden die Lichtfrau an eine Stange und trugen sie ins Dorf. Die alte Mutter sagte: „Es ist kein Mensch, es ist ein Schwein⁸⁰. Kocht und eßt sie.“ Die Leute machten ein Feuer, hielten die Lichtfrau über das Feuer und sengten sie wie ein Schwein ab. Darauf zerteilten und verteilten sie die Frau. Man legte Blätter für alle

⁸⁰ Die Lichtfrau wird „Schwein“ genannt, weil sie immer wie ein Schwein im Garten geplündert hatte.

Männer und Frauen bereit ⁸¹. Die alte Mutter sagte: „Auf mein Blatt legt ihre Vagina.“ Auf das Blatt der Mutter legten sie die Vagina der Lichtfrau und auch etwas Fett und Leber dazu. Die Alte sagte: „Ich habe keine Zähne. Die Vagina ist nicht hart, die kann ich essen.“ Sie brachten ihr auch Gemüse dazu.

Die alte Mutter aber versteckte die Vagina der Lichtfrau. Sie sagte zu ihrem Enkelkind, einem Mädchen: „Koch' du das Fett, die Leber und das Gemüse im Topf.“ Das Mädchen tat so, und sie aßen zusammen. Nach dem Essen nahm die Alte zwei Stücke Feuerholz und legte sie über das Feuer. Oben auf das Feuer legte sie die Vagina, um sie zu dörren. Dadurch floß das Wasser aus der Vagina heraus. Danach nahm die Alte die Vagina und legte sie auf einen Herdstein, auf den man den Topf beim Kochen stellt. Dann ging die alte Mutter aus dem Hause. Die Vagina lag auf dem Stein und fing zu leuchten an. Sie leuchtete und leuchtete und stieg hinauf auf das Gestell über dem Feuer, auf dem man sonst Fleisch trocknet. Sie leuchtete und leuchtete und stieg hinauf auf die Dachsparren. Sie leuchtete und leuchtete und ging durch die Dachbedeckung auf die großen Blätter der wilden Taro, die neben dem Hause standen. Sie leuchtete immer mehr und mehr, und stieg auf die Kokospalme. Jetzt war ihr Leuchten sehr stark.

Die Leute sahen es und sagten: „Wer leuchtet da auf der Kokospalme? Zuerst hat es nahe beim Hause geleuchtet, und jetzt ist es auf die Kokospalme gestiegen.“ Sie fragten die Alte: „Was war denn in deinem Hause, das da so geleuchtet hat?“ Die Alte sagte: „Ich weiß es nicht.“ Die Mutter sagte zu dem Mädchen: „Geh und sieh, was die Vagina macht, die ich auf den Stein gelegt habe.“ Das Mädchen ging in das Haus, um zu schauen, kam dann zurück und sagte: „Die Vagina ist nicht mehr da.“ Die Alte sagte: „Ihr habt mir die Vagina gegeben. Ich wollte sie nicht essen. Ich habe sie auf den Stein gelegt. Die ist nun nach oben gegangen.“ Da schimpften die Leute mit der Alten und sagten: „Warum hast du das gemacht?“ Die Leute stiegen auf die Kokospalme um die Vagina herunterzuholen. Aber die Vagina war schon auf die Wolken gestiegen.

Die Leute nahmen einen sehr langen Bambus und banden ihn an der Palme fest. Einer der Männer nahm einen Grabstock und einen Stein. Er kletterte an dem Bambus hoch und kam schon nahe an den Mond heran. Er wollte mit dem Stock nach dem Monde stoßen und mit dem Steine auf den Stock schlagen ⁸². Aber der Mond hielt den Mann fest und zog ihn nach oben. Der Mann kam nie mehr zurück.

Die Leute hatten große Angst, liefen in ihre Häuser und legten sich schlafen. Es wurde Morgen, es wurde Abend. Die Leute sagten: „Vielleicht kommt dieses Leuchtende nicht mehr?“ Aber der Mond kam wieder, gerade im Zenith, zum Vorschein. Am nächsten Tag erschien er abermals, aber ein Stück weiter nach Osten. Und auch am folgenden Tag erschien er, aber noch

⁸¹ Große Baumblätter dienen als eine Art Teller, auf denen das Essen niedergelegt wird.

⁸² Vgl. die Mythe II/2: Die Frau *Gumuna* brachte Yams und andere Früchte.

ein Stück weiter nach Osten. Die Leute hatten Angst und dachten, der Mond würde sie töten. Dann kam die Zeit des Neumondes. Die Leute dachten, der Mond würde jetzt wohl nicht mehr wieder kommen. Aber er kam doch wieder als neuer Mond im Westen. Am folgenden Tage erschien er wieder ein Stück weiter gegen den Zenith hin usw. Da sagten die Leute: „Er tötet uns doch nicht. Es ist etwas sehr Gutes. Jetzt ist es auch nachts hell, und wir können gut sehen. Es ist wie eine brennende Fackel aus dürrer Kokosblatt, die uns in der Nacht leuchtet.“

13. Der Mond ist ein männliches Genitale ⁸³.

Früher gab es in der Nähe des Dorfes Wau ein Dorf mit Namen Njugabe. Die Leute von Njugabe gingen in den Busch und legten Gärten an. Sie arbeiteten mit den Steinbeilen. Abends ließen sie die Steinbeile im Garten liegen und gingen heim. Während der Nacht aber erhoben sich die Beile aus eigener Kraft und machten die Arbeit im Garten weiter. Am anderen Tage, als die Leute wieder in den Garten kamen, sahen sie, daß ein großes Stück weiter gearbeitet worden war. Und so ging es immer. Am Tage arbeiteten die Leute nur ein kleines Stück, nachts aber schafften die Steinbeile allein ein großes Stück weiter. Die Leute wußten aber nicht, daß die Steinbeile nachts allein weiterarbeiteten. Sie waren aber wohl froh darüber, daß auf diese Weise die Arbeit schnell voranging, ohne daß sie selbst viel dazu beitrugen.

Es war aber im Dorfe ein Mann, der wissen wollte, wer nachts immer die Arbeit machte. Er verließ nachts das Dorf und ging in den Busch zum Garten, um zu sehen, wer da arbeitete. Da sah er, daß die Steinbeile allein weiterschafften. Als die Beile aber bemerkten, daß sie beobachtet wurden, zerbrachen sie und arbeiteten nicht mehr weiter. Am Morgen kamen die anderen Leute aus dem Dorfe zum Garten. Da sahen sie die zerbrochenen Beile liegen. Der Mann erzählte ihnen, was er gesehen hatte. Da schimpften die Leute mit ihm und sagten: „Warum warst du so neugierig und bist nachts in den Garten gegangen und hast die Beile beobachtet? Jetzt sind deinetwegen die Beile zerbrochen. Wer soll in Zukunft für uns die Arbeit tun?“

Der Mann schämte sich, weil man so mit ihm schimpfte. Aus Ärger darüber verwandelte er sich in ein Schwein. Das Schwein hauste in einem ausgehöhlten Baum. Nachts verließ es den Baum und ging in den Garten und zerstörte alles, was gepflanzt worden war. Wenn die Leute morgens wieder zur Arbeit kamen, sahen sie, daß ein Schwein alles zerstört hatte. Sie schickten während der Nacht Männer auf Wache, die versuchen sollten, das Schwein mit dem Speere zu töten. Die Männer wachten auf der einen Seite des Gartens. Das Schwein kam aber an der anderen Seite, brach durch den Zaun und richtete im Garten wieder viel Schaden an. In der nächsten Nacht

⁸³ Diese Mythe erzählte mir im Oktober 1939 SOAUNING; ein etwa 35 Jahre alter Mann aus dem Dorfe Samap.

stellten sich die Männer auf dieser Seite des Gartens zur Wache auf. Das Schwein kam aber auf der gegenüberliegenden Seite und richtete wieder viel Schaden an. So ging es immer, wenn die Männer wachten. Sie konnten das Schwein nicht erlegen.

Die noch übrig gebliebenen Yams waren reif. Die Leute nahmen die Yams aus und legten sie in großen Haufen zusammen. Über die Haufen deckten sie Blätter und versteckten die Yams. Aber in der Nacht kam wieder das Schwein, nahm die Blätter weg und fraß die Yams auf.

Da sagten die Männer: „Wenn wir in der Nacht wachen, so bekommen wir das Schwein doch nicht. Es ist besser, wenn wir zwei junge Frauen schicken. Sie sollen wachen, vielleicht gelingt es dann.“ So gingen in der nächsten Nacht zwei Frauen in den Garten. Sie versteckten sich im Zuckerrohr. Das Schwein verließ den hohlen Baum. Die beiden Frauen sahen es. Sie schauten genauer hin und sahen, daß es nicht ein wirkliches Schwein, sondern jener Mann war, mit dem man früher geschimpft hatte. Er lief in den Garten und zerstörte die Bananenstauden, das Zuckerrohr, die Taro und alles andere. Die zwei Frauen sahen es und hatten große Angst, der Mann könnte auch sie töten. Sie blieben gut versteckt und rührten sich nicht. Der Mann ging wieder in den hohlen Baum zurück.

Die beiden Frauen liefen ins Dorf und erzählten einer alten Frau, was sie gesehen hatten, daß nämlich der Mann den Garten zerstöre. Sonst sagten sie aber niemandem etwas davon. Die alte Frau erzählte den Leuten: „Ich weiß, wer den Garten zerstört. Wenn ihr mir ein gutes Essen gebt, will ich es euch sagen.“ Da gingen die Leute und banden ein Schwein fest, um es der alten Frau zu geben. Die alte Frau wollte aber das Schwein nicht haben. Da gingen sie und brachten einen großen Sago-Engerling, um ihn der alten Frau zu essen zu geben. Aber die alte Frau sagte: „Dieser Sago-Engerling ist viel zu groß, ich will einen kleinen haben.“ Da brachten sie einen kleinen Sago-Engerling und gaben ihn der alten Frau. Die Alte sagte: „Kocht ihn!“ Sie kochten den Engerling und legten ihn oben auf den Sago. Da aß die Alte den Sago mit dem Engerling.

Dann sagte sie zu den Männern: „Macht viele Speere, Keulen⁸⁴ und Steinbeile bereit und bringt sie zum Garten.“ Sie brachten alles zum Garten. Auch die alte Frau trugen sie in den Garten, weil sie nicht mehr gut gehen konnte. Die Alte sagte, die Männer sollten den hohlen Baum umstellen. Sie umstellten ihn und fällten ihn mit ihren Steinbeilen. Der Baum fiel um. Die Männer nahmen ihre Speere, Keulen und Beile und gingen näher heran. Sie

⁸⁴ Es handelt sich um schmale flache Keulen aus dem harten Holz der wilden Betelpalme (Pidgin-Englisch: *limbum*). Wegen ihres schwertartigen Aussehens werden diese Waffen in der ethnographischen Literatur auch wohl „Frauenswerter“ genannt. Dieser Ausdruck ist aber irreführend, da das Gerät weder ein Schwert mit einer scharfen Schneide noch auch vorwiegend eine Frauenwaffe ist. Wohl greifen auch die Frauen fallweise zu dieser Keule und gebrauchen sie sogar bei einigen Stämmen noch nebenbei als Grabstock. Die durchschnittliche Länge der Keule beträgt etwas mehr als 1 m, kann aber sogar bis auf 2 m kommen. Als Keule ist sie eine wirksame und gefürchtete Waffe vor allem der Männer.

zerschlugen den Baum. Da krochen viele Schlangen und Tausendfüßler aus dem Baum heraus. Sie töteten die Schlangen und Tausendfüßler. Auch den Mann fanden sie und kämpften mit ihm. Sie töteten ihn mit einem Speere und banden ihn an eine Stange, wie man ein Schwein bindet. So trugen sie ihn ins Dorf. Auch die alte Frau trugen sie wieder ins Dorf zurück.

Sie zerteilten den Mann. Die alte Frau sagte: „Ihr könnt den ganzen Mann aufessen, aber seinen Penis müßt ihr mir geben.“ Da legten sie den Penis und die Hoden des Mannes für die alte Frau beiseite. Das andere des Körpers aber verteilten sie, kochten und aßen es. Erst nachdem sie fertig gegessen hatten, dachten sie an die Alte. Sie nahmen den Penis und die Hoden und brachten sie der alten Frau. Es war aber schon Abend geworden. Da wurde die Alte zornig und sagte: „Ihr alle habt schon längst gegessen und jetzt erst denkt ihr an mich. Ich mußte so lange warten. Warum habt ihr es mir nicht früher gebracht? Ihr wißt doch, daß ich eine alte Frau bin. Wir Alten müssen immer frühzeitig mit dem Kochen anfangen, damit das Essen gut weich wird. Denn wir Alten haben keine Zähne. Wenn wir erst spät kochen, kann das Essen bis zum Abend nicht mehr weich werden.“

Sie legte den Penis und die Hoden an der Feuerstelle im Hause unter einen Stein. Der Penis verkehrte mit ihr. Die Alte sagte: „Ich kann dich nicht essen, gehe nach oben!“⁸⁵ Die Alte schlief. Der Penis mit den Hoden stieg nach oben. Er berührte das Gestell über der Feuerstelle. Er kroch noch höher und kam auf das Dach aus geflochtenen Sagoblättern. Von dort aus stieg er auf einen Gemüsebaum. Dann kletterte er weiter auf einen Feigenbaum. Die Alte wurde wach. Sie suchte und suchte, fand aber nichts mehr. Der Penis mit den Hoden stieg weiter bis auf die Wolken.

Abends gingen die Kinder spielen. Sie sahen, daß es draußen hell war, schauten nach oben und sahen den Mond. Sie riefen die Eltern und sagten: „Was ist das? Vielleicht kommt dieses Feuer herab und wir werden verbrennen.“ Da fragten die Leute die alte Frau: „Was hast du gemacht, daß dieses Feuer gekommen ist?“ Die Alte sagte: „Ich habe ihn nach oben geschickt.“ Darum wollten sie die Alte töten. Aber sie sagte: „Ich habe ihn nach oben geschickt, und jetzt leuchtet er.“ Daraufhin ließen sie die Alte in Ruhe.

Die Alte sagte: „Wenn ich sterbe, sollen meine Kinder alle meine Sachen bekommen: meine Hühner, Schweine, Hunde und alles. Es darf kein anderer etwas davon nehmen.“ Die Alte starb. Ihre Kinder erbten alle ihre Sachen. Nach ihrem Tode wurde ein großes Totenmahl gehalten. Dann sind die Leute aus dem Dorfe fortgezogen. Jeder Mann nahm Frau und Kind und zog in eine andere Richtung. Und sie kamen nie mehr wieder in dieses Dorf zurück. Daher kommt es, daß das Dorf Njugabe heute nicht mehr besteht. Jetzt ist die Geschichte zu Ende.

⁸⁵ Vgl. die Mythe II/2: Die Frau *Gumuna* brachte Yams und andere Früchte.

14. Wie die Insel Koil entstand und bevölkert wurde ⁸⁶.

Bei einem nicht näher bekannten Dorfe ⁸⁷ spielten die Kinder in der See. Alle Eltern waren in die Gärten gegangen, um Yams, Taro usw. zu pflanzen. Abends kamen die Eltern nach Hause. Sie kochten das Essen, aßen mit den Kindern und legten sich schlafen. Am andern Tag arbeiteten die Eltern wieder in den Gärten. Die Kinder blieben im Dorf zurück. Sie gingen baden und spielten in der See herum. Abends kamen die Eltern wieder nach Hause. So war es alle Tage.

Eines Tages waren wieder alle Eltern zur Gartenarbeit gegangen. Die Kinder spielten in der See. Es war ein kleiner Knabe dabei, der sagte zu einem großen Mädchen: „Ich will dich heiraten.“ Das Mädchen sagte: „Du bist noch nicht groß genug, du kannst mich nicht heiraten. Wärest du groß genug, dann könntest du mich heiraten.“ Der Knabe sagte: „Ich bin groß genug.“ Alle Kinder spielten in der See. Da sagte dieses Mädchen zu dem Knaben: „Gibt es im Hause deiner Eltern etwas Fleisch zu essen?“ Der Knabe sagte: „Ja, es ist Fleisch im Hause.“ Beide gingen in das Haus der Eltern des Knaben. Das Mädchen sagte: „Hole das Fleisch, wir wollen Taro mit Fleisch essen.“ Im Hause lag ein Polyp (*kulit*). Der Knabe schnitt davon zwei Fangarme ab, den einen für sich und den andern für das Mädchen. Den Rest legte er zurück auf das Gestell über dem Feuer und versteckte es gut. Er dachte bei sich: „Es ist nicht gut, wenn die Eltern sehen, daß ich etwas abgeschnitten habe. Sie könnten böse werden und mich schlagen.“ Die beiden aßen. Danach ging das Mädchen in das Haus ihrer Eltern zurück.

Abends kamen die Eltern heim. Sie kochten das Essen, aßen und gingen schlafen. Am andern Tag gingen die Eltern wieder zur Arbeit. Die Kinder spielten wieder in der See. Da sagte das Mädchen zu dem Knaben: „Gestern hast du zwei Fangarme von dem Polypen abgeschnitten und wir haben sie gegessen. Geh und hole jetzt noch mehr davon.“ Das Mädchen wusch Taro in der See. Der Knabe ging in das Haus, holte den Polypen und brachte ihn an die Küste. Jetzt schnitt er ihn in zwei Hälften, die eine Hälfte für sich, die andere für das Mädchen. Sie aßen an der Küste den Polypen mit Taro.

Abends kamen die Eltern von der Arbeit heim. Die Mutter des Knaben kochte Taro und suchte den Polypen, fand ihn aber nicht. Sie suchte und suchte und fragte den Knaben: „Wo ist der Polyp?“ Der Knabe log und sagte: „Ich weiß es nicht. Vielleicht hat ihn irgendein Mann gestohlen.“ Die Mutter sagte: „Es kann ihn nicht irgend ein Mann gestohlen haben. Es sind ja alle erwachsenen Leute zur Arbeit gegangen. Nur ihr Kinder seid zurück geblieben.“ Das Mädchen in ihrem Hause hörte es, wie die Mutter so sprach, und sagte: „Der Knabe hat den Polypen geholt, und wir beide haben ihn

⁸⁶ Diese Mythe wurde mir im Februar 1939 von KENANG, einem etwa 45 Jahre alten Manne aus dem Dorfe Samap, erzählt.

⁸⁷ Wahrscheinlich ist das Dorf Samap gemeint.

gegessen.“ Da schlugen die Eltern den Knaben und sagten : „Warum hast du den Polypen gestohlen?“ Der Vater des Mädchens hörte den Streit und wollte nun auch das Mädchen schlagen, aber das Mädchen sagte : „Ich habe nicht den Polypen gestohlen. Der Knabe hat ihn gestohlen und hat mir einen Teil davon gegeben.“ Der Vater des Mädchens aber schämte sich darüber und schlug nun auch seine Tochter.

Abends gingen alle schlafen. Am andern Morgen gingen die Eltern wieder zur Arbeit. Das Mädchen nahm eine sehr lange, dünne Schnur, wie sie zum Herstellen von Fischnetzen verwendet wird ⁸⁸. Diese Schnur heißt in der Samap-Sprache : *ulemil*. Das Mädchen sagte zu dem Knaben : „Bleib hier.“ Das Mädchen kochte Fleisch und Taro und aß. Das übrige Essen füllte sie in eine Tasche und sagte zum Knaben : „Bleib hier und geh nicht mit mir. Deine Eltern könnten zürnen.“ Der Knabe aber sagte : „Ich will mit dir gehen.“ Alle übrigen Kinder badeten in der See. So konnten sie die beiden nicht sehen.

Das Mädchen ging fort und kam nach Murik. Sie ging weiter und kam nach Kerker ⁸⁹. Der Knabe lief hinter ihr her. Das Mädchen wollte den Knaben mit einem Stock fortjagen. Sie sagte : „Geh nach Hause zu deinen Eltern!“ Sie verjagte ihn mit dem Stock. Aber der Knabe bestand darauf, daß er mitgehen wolle. Schließlich ließ sie ihn mitgehen.

In Kerker stiegen sie auf einen *Kallophyllum*-Baum. Das Mädchen nahm Taro und Fleisch aus der Tasche, gab auch dem Knaben davon, und beide aßen. Die Tasche aber war schlecht. Darum warfen sie die Tasche nach unten. Das Mädchen hielt in der Hand einen Stock, sagte einen Zauberspruch, blies auf diesen Stock, hielt ihn gegen die See und bewegte ihn hin und her. Da entstand auf der See die Insel Koil. Sie zog mit ihrem Stock die Insel aus dem Wasser empor. Dann nahm sie die Schnur (*ulemil*), band das eine Ende der Schnur an den *Kallophyllum*-Baum fest und das andere Ende der Schnur an einen Stein. Diesen Stein mit der Schnur warf sie weit über die See nach der Insel Koil ⁹⁰. Der Stein flog auf die Insel, die Schnur verwickelte sich dort in dem Geäst eines Baumes. Der Stein hing herab und hielt die Schnur straff. Das Mädchen sagte zum Knaben : „Geh zurück nach Hause!“ Der Knabe wollte aber nicht. Das Mädchen hielt sich an der Schnur fest und ging so über die See nach der Insel Koil. Der Knabe hielt sich am Grasschurz des Mädchens fest und ging mit ihr. So kamen beide auf die Insel Koil.

Das Mädchen sprach einen Zauberspruch. Da brach der Ast vom *Kallophyllum*-Baum ab, an dem in Kerker die Schnur festgebunden war. Sie zog die Schnur mit dem Ast daran auf die Insel, wickelte die Schnur auf und legte sie in die Blattscheide (*kauwang*) einer Betelpalme ⁹¹. Das Mädchen

⁸⁸ Solche Fischnetze sind ein wichtiger Handelsartikel der Insel Wogeo und Koil. Sie werden an die Festlandsküste von Kaiep, Turubu und Samap gebracht und dort gegen Töpfe eingetauscht. Über Wogeo und Koil vgl. die Angaben in der Anm. 62.

⁸⁹ Das Dorf Kerker liegt schon nahe an der Sepikmündung.

⁹⁰ Die Strecke von Kerker über das Meer bis nach Koil beträgt etwa 50 km.

⁹¹ Mit dieser muldenförmigen Blattscheide schöpft man auch das Wasser aus dem Kanu.

sprach wieder einen Zauberspruch. Da entstanden alle Nahrungsmittel : Yams, Taro, Bananen, Gemüse und besonders viele Galip-Nüsse⁹². Sagopalmen sind auch gewachsen, aber nicht viele.

Unterdessen waren im Heimatdorf die Eltern wieder von der Arbeit zurückgekommen. Sie suchten die beiden Kinder und fragten auch die andern Kinder : „Habt ihr die beiden nicht gesehen ? Wo sind sie hingegangen ?“ Die andern Kinder sagten : „Wir haben sie nicht gesehen.“ Da entdeckten sie die Fußspuren im Sande an der Küste und gingen den Spuren nach. So kamen sie nach Murik und schliefen dort. Am andern Tage folgten sie den Spuren weiter und kamen bis nach Kerker und bis an den Kallophyllum-Baum. Sie sahen die schlechte Tasche unter dem Baume liegen, die von den beiden Kindern weggeworfen war. Die Eltern sagten : „Jetzt wissen wir es. Die beiden sind sicher hier auf den Baum gestiegen.“ Die Eltern stiegen auf den Baum und sahen, daß der eine Ast abgebrochen war. Sie sagten : „Jetzt wissen wir es. Die beiden sind sicher auf diese Insel gegangen. Aber wie sollen wir zu ihnen kommen ?“ Sie gingen in ihr Dorf zurück.

Von den Vätern der beiden Kinder baute jeder ein großes Kanu. Sie fällten zwei Bäume und höhlten sie mit ihren Steinbeilen aus. Sie brannten sie am Feuer ab⁹³. Sie holten Bastfasern der Kokospalme und machten ein Segel daraus. Auch fällten sie noch einen andern Baum, um den Ausleger daraus zu machen. Sie glätteten den Ausleger und legten ihn an die Sonne. Danach brannten sie ihn noch im Feuer ab. Alsdann fällten sie starke Betelpalmen, zerschnitten sie, befestigten den Ausleger an die langen Auslegerstangen und banden die Stangen mit dem Ausleger am Kanu fest. Danach wurde der Mast aufgerichtet. Als die beiden Kanus so weit fertig waren, fuhr man versuchsweise mit ihnen auf die See. Die beiden Kanus fuhren sehr gut, und so kam man wieder an die Küste zurück. Noch ein zweites Mal versuchten sie es. Bei kühlem Buschwind ging es auf die See hinaus, und beim Nordwind kam man wieder zurück. Sie zogen die Kanus aus der See ans Land.

Nun sagten sie zu den Frauen : „Kocht sehr viel Essen.“ Die Frauen kochten viel Essen : Fleisch und Taro. Das Essen füllten sie in ihre Taschen und brachten sie auf die beiden Kanus. Man wartete, bis abends der Landwind aufkam. Es kam ein guter Landwind. Sie schoben die Kanus in die See. Es stiegen viele Leute darauf. Sie fuhren ab. Der gute Landwind blies in die Segel, und so kamen sie schnell voran. Am andern Morgen waren sie schon auf der Insel Koil. Die Eltern sahen den Knaben und das Mädchen, umarmten sie und sagten : „Liebe Kinder, wir dachten, ihr beide wäret schon längst tot.“ Das Mädchen sagte : „Wir sind nicht tot. Aber ich habe mich wegen der Schläge zu sehr geschämt, ich wollte nicht mehr im Dorfe bleiben. Den Knaben wollte ich fortreiben, er ging aber mit. Nun haben wir uns geheiratet.“ Die Eltern sagten : „Es ist gut, daß ihr geheiratet habt, denn die Insel hat noch keine Bewohner.“ Die beiden brachten nun viel Essen

⁹² Diese Galip-Nüsse (Canarium) sind für die Inselbewohner auch ein wichtiger Handelsartikel zum Austausch gegen Töpfe.

⁹³ Das Abbrennen der Kanus geschieht, um sie vor allzu raschem Verfaulen zu schützen.

herbei, füllten es in die Taschen und legten diese auf die Kanus. Sie verfertigten auch viele Taschen aus Kokospalmblättern, füllten sie mit Galip-Nüssen und brachten sie auf die Kanus. Die Kanus waren reichlich beladen. Abends gingen alle schlafen.

Am Vormittag des andern Tages kam der Nordwind auf. Da schoben sie die Kanus wieder in die See und wollten nach Hause fahren. Die Eltern sagten zu den beiden: „Wie ist es nun, wollt ihr mit uns wieder nach Hause fahren?“ Die beiden aber sagten: „Nein, wir wollen hier bleiben.“ So blieben sie auf der Insel. Die Kanus fuhren zurück. Des Nachts kamen sie am Festland an. Man zog die Kanus an der Küste hoch. Die andern Leute im Dorfe fragten: „Habt ihr die beiden gefunden?“ Sie sagten: „Ja, wir haben sie auf der Insel gefunden. Die Frau hat Zaubersprüche gesagt, und so sind dort viele Nahrungsmittel entstanden. Sie haben uns viel zu essen mitgegeben. Die beiden aber sind auf der Insel geblieben. Mögen sie dort bleiben, es sind sonst keine Menschen auf der Insel.“ Das Essen nahmen sie von den Kanus herunter und brachten es in die einzelnen Häuser, so daß jeder etwas davon mitbekam.

Die beiden aber blieben auf der Insel. Die Frau wurde schwanger und gebar einen Knaben. Später wurde sie abermals schwanger und gebar ein Mädchen. Die Kinder wurden groß. Als sie alt genug waren, sagten die Eltern: „Ihr beide sollt euch heiraten.“ Da sagte der Sohn: „Das ist doch meine Schwester, die kann ich nicht heiraten.“ Die Eltern aber sagten: „Es ist doch kein anderes Mädchen hier auf der Insel, das du heiraten könntest, so wirst du wohl deine Schwester heiraten müssen.“ Er hat sie dann geheiratet. Dadurch ist der Brauch auf dieser Insel entstanden, daß sich früher die Geschwister heirateten. Auch der Vater konnte seine Tochter heiraten. Diese Sitte gab es aber nur auf den Inseln, nicht bei uns auf dem Festland. Später fuhren dann die Leute von Koil oft zum Festland, um mit ihren Fischnetzen und Galip-Nüssen Töpfe zu erhandeln. Die Leute am Festland sagten ihnen: „Es ist nicht gut, daß ihr so nahe in der Verwandtschaft heiratet. Ihr müßt so heiraten, wie wir es hier am Festland machen.“ Darüber haben sich die Leute von Koil so geschämt, daß sie diesen Brauch der Verwandtenehe aufgaben. Die Insel Koil hat nur wenig Sago. Die Bewohner essen Yams, Taro und *kaukau*-Yams. Wir am Festland essen Sago. Der Knabe und das Mädchen sagten: „Der Sago ist nicht fest, wir wollen ihn nicht essen.“ Sie essen nur sehr wenig Sago. Wenn sie zum Festland kommen, essen wohl einige Sago, andere aber nicht. Die Inselbewohner haben nur einige Sagopalmen, um die Dachbedeckung daraus zu machen. Nun ist die Geschichte zu Ende.

15. Wie eine Insel entstand und bevölkert wurde ⁹⁴.

Ein alter Mann war krank. Er stieg aus dem Hause heraus und legte sich nahe beim Hause in die Sonne, um sich zu wärmen. Er lag auf einigen Latten aus dem Stamm der wilden Betelpalme ⁹⁵ und schlief. Da kam eine

⁹⁴ Diese Mythe wurde mir im Mai 1939 von KENANG, einem Mann aus dem Dorfe Samap, mitgeteilt.

Schar Kinder herbei und wollte den Alten ärgern. Sie nahmen einen kleinen Stab und kitzelten ihn damit an den Genitalien. Der Alte merkte es. Er sprang auf, schimpfte und sagte: „Ich will schlafen. Warum kommt ihr und kitzelt mich an den Hoden?“ Er ergriff alle Kinder und steckte sie in eine Signaltrommel. Diese verschloß er mit dem Ende eines Sagoblattstengels. Er wälzte die Trommel mit den Kindern darin an die Küste und in die See hinein. Die Trommel schwamm in der Meeresströmung weit fort und kam dann irgendwo an die Küste ⁹⁶.

Dort lebte eine böse Geisterfrau (*bebam*) mit ihrem Manne. Die Frau ging an die Küste, sah die Trommel und sagte bei sich: „Das ist eine sehr schöne Signaltrommel.“ Sie ging näher heran und hob den Deckel von der Trommel. Da sah sie die vielen Kinder darin und sagte: „Ihr alle sollt erst hier in der Trommel bleiben. Nur ein Kind soll mit mir ins Dorf gehen.“ Sie nahm ein Kind mit, die anderen Kinder blieben in der Trommel. Die Geisterfrau ging mit dem Kinde zu einem hohlen Baum. Sie kroch in den hohlen Baum hinein, tötete das Kind und fraß es auf. Dann ging sie an die Küste zurück, nahm wieder ein Kind aus der Trommel, ging mit ihm zum hohlen Baum und machte es genau so wie vorher. Danach holte sie wieder ein Kind usw. Zuletzt war nur noch ein Knabe in der Trommel. Alle anderen Kinder hatte die Geisterfrau schon aufgefressen.

Der Knabe dachte bei sich: „Was mag die Frau nur mit allen Kindern gemacht haben? Vielleicht hat sie sie alle aufgefressen? Ich allein bin noch übrig. Vielleicht wird sie mich auch auffressen. Warum kommt sie denn nicht und bringt mir etwas zu essen?“ Die Geisterfrau kam, nahm auch den letzten Knaben aus der Trommel und ging mit ihm fort. Am Wege sahen sie den Schößling eines Brotfruchtbaumes aus dem Boden hervorwachsen. Das Kind sagte zur Frau: „Nimm dieses Gemüse.“ Die Frau sagte: „Nimm du es.“ Da nahm das Kind das Gemüse und gab es der Frau. Die Frau steckte das Gemüse in ihre Tasche. Sie gingen weiter und kamen an einen Garten. Das Kind sah *wambiga*-Gemüse im Garten stehen und sagte zur Frau: „Nimm dieses Gemüse.“ Die Frau sagte: „Nimm du es.“ Da nahm das Kind das Gemüse. Sie gingen weiter und sahen wieder anderes Gemüse. Das Kind sagte zur Frau: „Nimm dieses Gemüse.“ Die Frau aber sagte: „Ich bin schon zu alt, nimm du es.“ Da nahm das Kind das Gemüse und gab es der Frau, die es wieder in ihre Tasche steckte.

Sie gingen weiter und fanden eine Eidechse (*sorem*). Die Eidechse kletterte auf den Baum *guriu*. Das Kind sah es und sagte zur Frau: „Großmutter ⁹⁷, da ist eine Eidechse auf den Baum geklettert.“ Die Frau sagte: „Geh und hole sie, wir wollen sie essen.“ Der Knabe sagte: „Sie ist schon zu weit nach oben gestiegen.“ Die Frau sagte: „So steig ihr nach, jage sie hinauf bis auf den Gipfel und töte sie.“ Da kletterte der Knabe auf den Baum, verfolgte die Eidechse und tötete sie. Der Knabe sagte aber einen

⁹⁵ Die wilde Betelpalme (*Areca*) heißt im Pidgin-Englisch: *limbum*. ERNST TAPPENBECK, Deutsch Neuguinea, Berlin 1901, S. 152, nennt sie „Nippon-Palme“.

⁹⁶ Wahrscheinlich landete die Signaltrommel bei den Küstendörfern Sir oder Sekan.

⁹⁷ „Großmutter“ (im Pidgin-Englisch: *tumbuna*) soll hier ein Ehrentitel sein.

Zauberspruch. Da wurde der Stamm des Baumes sehr dick. „Großmutter“, rief er, „wie soll ich jetzt hinabsteigen können, der Stamm ist so dick, daß ich ihn nicht mehr umfassen kann.“ Die Frau sagte: „Versuch herabzuspringen.“ Der Knabe versuchte es auf der einen Seite und auf der anderen Seite, aber es ging nicht. Er sagte zur Frau: „Es geht nicht, ich kann nicht hinabspringen. Wenn ich hinabspringe, dann bin ich tot.“ Die Frau sagte: „Spring nur herunter, ich werde dich auffangen.“ Der Knabe sagte: „Du bist ja kein Mensch, du bist eine böse Geisterfrau, wenn ich hinabspringe, wirst du mich töten und mein Blut mit dem Gemüse vermischen.“ Jetzt wollte die Frau auf den Baum steigen. Aber sie konnte es nicht, denn der Stamm war schon viel zu dick geworden.

Da ging die Geisterfrau ins Dorf und sagte zu ihrem Manne: „Ich habe ein sehr gutes Essen gefunden, es ist auf dem Baume.“ Sie nahmen beide viele Steinbeile und gingen damit zum Baum, auf dem der Knabe saß, und wollten den Baum fällen. Sie versuchten es auf der einen Seite des Stammes. Der Knabe sah es und sagte einen Zauberspruch. Infolgedessen wurde gerade dieser Teil des Stammes sehr dick. Da sagten die beiden Geister: „Der Stamm ist ja hier viel zu dick. An dieser Stelle können wir den Baum nicht fällen. Wir müssen auf die andere Seite gehen.“ Sie gingen auf die andere Seite und begannen dort mit der Arbeit. Aber der Knabe sagte wieder einen Zauberspruch, und da wurde auch diese Seite des Stammes sehr dick. Die beiden Geister sagten: „Hier ist ja der Stamm auch viel zu dick. Wir müssen wieder dorthin gehen, wo wir angefangen haben.“ Der Knabe sagte wieder einen Zauberspruch, und sofort war das Loch, das sie vorher geschlagen hatten, wieder zugewachsen. Die beiden Geister arbeiteten und arbeiteten, aber sie kamen nicht voran.

Da rief der Knabe vom Baume herab: „Legt die Steinklingen zuerst in ein Feuer und erhitzt sie.“ Sie nahmen die Steinklingen von den Stielen und machten sie im Feuer heiß. Da rief der Knabe: „Holt Seewasser und legt die heißen Steinklingen hinein, bis sie kalt werden.“ Sie machten es so. Die kalt gewordenen Klingen befestigten sie wieder an die Stiele und begannen von neuem, den Baum zu fällen. Aber die Steinklingen zerbrachen sofort. Sie banden zwei andere Klingen an die Stiele, aber auch diese waren gleich zerbrochen. So ging es mit allen Steinklingen. Da sagten die zwei Geister zu dem Knaben: „Warum hast du uns belogen, alle Steinbeile sind zerbrochen. Womit sollen wir in Zukunft arbeiten?“ Der Geistermann aber schimpfte mit seiner Frau: „Warum hast du den Knaben nicht getötet? Jetzt haben wir keine Steinbeile mehr.“

Der Knabe blieb auf dem Baume. Die beiden Geister gingen ins Dorf zurück, kochten Essen, aßen und legten sich schlafen. Der Knabe sagte wieder einen Zauberspruch. Da neigte sich der Baum, auf dem er saß, weit herab, sodaß der Baumwipfel das Haus der beiden Geister berührte. Der Knabe aber saß auf dem Wipfel des Baumes und nahm die Dachbedeckung ⁹⁸

⁹⁸ Gemeint sind die zu Matten geflochtenen Sagopalmbblätter (Pidgin-Englisch: *marota*), die als Dachbedeckung der Häuser dienen.

vom Hause herunter. Auch die Latten aus dem Stamm der wilden Betelpalme nahm er weg, ebenso die Wandbekleidung⁹⁹. Auch die Pfosten und Sparren nahm er, ebenso alle Nahrungsmittel, die im Hause waren: getrocknetes Schweinefleisch, Beuterratten, Fische, Taro und Bananen. Er nahm auch die gesamte Hauseinrichtung: die Herdsteine¹⁰⁰, Töpfe, Holzschüsseln, Handtrommel, Signaltrommel und das Tritonshorn¹⁰¹. Er baute schnell das Haus oben auf dem Baume wieder auf, und legte alle Einrichtungen hinein. Dann sagte er nochmals einen Zauberspruch, und der Baum bog sich wieder in seine natürliche Stellung zurück. Abermals sagte der Knabe einen Zauberspruch. Da entstand ein starkes Gewitter mit Sturm. Es regnete in Strömen. Die beiden Geister wurden wach, sprangen erschreckt auf und sagten: „Wo ist unser Haus? Ah, das hat der Knabe mit auf den Baum genommen. Jetzt haben wir kein Haus, und der Regen wäscht uns.“ Dann sagten sie zum Knaben auf dem Baume: „Du hast uns alles weggenommen.“ Der Geistermann schimpfte mit seiner Frau: „Warum hast du den Knaben nicht getötet? Ich glaube, du wolltest ihn heiraten, darum hast du ihn nicht getötet.“

Die beiden Geister bauten sich ein neues Haus. Der Knabe aber blieb in dem Hause auf dem Baume. Es kamen viele Vögel herangeflogen: weiße Kakadus, schwarze Kakadus, Tauben, Krantauben, Raben, Papageien, alle großen und kleinen Vögel. Sie wollten für sich ein Jungmännerhaus bauen und waren auf dem Wege, dafür jetzt die Dachbedeckung aus Sagopalmbältern zu machen. Sie flogen an dem Baume vorbei, auf dem der Knabe saß. Der Knabe sagte zu den Vögeln: „Ach, kommt doch und packt mich und bringt mich nach Hause in mein Dorf.“ Die Vögel aber sagten: „Bleib nur vorerst dort. Wir wollen zuerst unsere Dachbedeckung machen. Wenn wir damit fertig sind, bringen wir dich in dein Dorf zurück.“ Alle Vögel machten also zuerst die Dachbedeckung. Nur der Nashornvogel und seine Frau kamen hinterher. Der Knabe rief ihnen zu: „Bringt mich erst in mein Dorf, dann könnt ihr eure Dachbedeckung machen.“ Der Nashornvogel aber sagte: „Wir wollen zuerst die Dachbedeckung machen, dann werden wir dich in dein Dorf bringen.“ Schließlich kam auch noch der große Seeadler¹⁰² mit seiner Frau. Der Knabe sagte: „Bringt mich zuerst in mein Dorf und dann geht die Dachbedeckung machen.“ Der Seeadler sagte: „Wir wollen erst die Dachbedeckung machen, und dann werden wir dich in dein Dorf bringen.“ So flogen die beiden Seeadler weiter. Aber bald hatten sie Mitleid mit dem Knaben, flogen zurück und setzten sich in das Haus des Knaben. Der Knabe gab ihnen zu essen. Als sie gegessen hatten, erhoben sie sich und wollten den Knaben ergreifen. Der Knabe aber sagte: „Nein, ergreift mich noch nicht, vielleicht bin ich euch zu schwer, daß ihr mich nicht tragen könnt.“

⁹⁹ Die Wandbekleidung besteht aus den Blattscheiden (Pidgin-Englisch: *pep*) der Sagopalmen.

¹⁰⁰ Herdsteine sind die Steine, auf die die Töpfe beim Kochen der Speisen gestellt werden. Alle Tontöpfe hier haben einen nach außen gewölbten Boden.

¹⁰¹ Vgl. zum Tritonshorn die Anm. 23.

¹⁰² Der Seeadler (*Haliaetus*) heißt im Pidgin-Englisch: *taragau*, doch versteht man unter *taragau* neben dem Seeadler auch noch den Fischadler (*Pandion*).

Ergreift lieber erst einen Baum, den die Strömung des Flusses hergebracht hat. Ich will erst sehen, ob ihr den tragen könnt.“ Da ergriffen die beiden Seeadler den Baumstamm mit ihren Krallen. Sie flogen mit dem Baumstamm hoch, und sie flogen damit wieder tief. Und sie flogen wieder hoch und sie flogen wieder tief. Dann legten sie den Baumstamm wieder hin. Danach wollten sie den Knaben ergreifen. Der Knabe aber sagte: „Der Baumstamm ist noch nicht genug. Er ist nicht so schwer wie ein Stein. Geht lieber erst und ergreift einen Stein, und zeigt mir, wie ihr mit dem Stein fliegen könnt.“

Da flogen die Seeadler fort und ergriffen den Stein, der *Sir*¹⁰³ heißt. Sie flogen damit noch einmal hoch und wieder tief. Dann legten sie den Stein hin und wollten den Knaben ergreifen. Der Knabe aber wollte noch nicht und sagte: „Dieser Stein ist nicht groß genug. Geht erst und versucht es mit dem großen Stein *Maiyer*.“¹⁰⁴ Die beiden Seeadler ergriffen den großen Stein *Maiyer* und flogen damit in die Höhe und flogen damit wieder herab, und flogen wieder in die Höhe und flogen wieder herab. Dann legten sie den Stein wieder dort in die See, wo sie ihn vorher weggenommen hatten.

Danach kamen sie wieder zum Knaben und sagten: „Nun, was denkst du? Du bist doch nicht so schwer wie dieser Stein? Sie ergriffen den Knaben und flogen mit ihm hoch und sie flogen wieder tief. Sie sagten zum Knaben: „Du bist nicht so schwer.“ Sie flogen mit ihm wieder hoch und sie flogen wieder tief. Der böse Geist sah, wie die Seeadler den Knaben in der Luft trugen. Als sie wieder tief flogen, kamen sie nahe an ihn heran. Er wollte den Knaben ergreifen, aber die Seeadler waren mit dem Knaben schnell wieder hochgeflogen. Danach brachten die Seeadler den Knaben in sein Dorf zurück. Sie setzten ihn dort oben auf einer Kokospalme ab. Der Knabe sagte zu ihnen: „Fliegt jetzt weg und macht euere Dachbedeckung. Wenn ihr hungrig seid, dann kommt. Ich werde euch zu essen geben.“

So saß der Knabe auf der Palme, aber es hatte ihn bisher noch niemand gesehen. Seine Mutter saß unten am Fuß der Palme und flickte Netze. Der Knabe sah seine Mutter. Er brach eine ganz kleine Kokosnuß ab. Mit dem Nagel seines Daumens drückte er in die Schale ein bestimmtes Verzierungsmuster ein. Dann warf er diese kleine Kokosnuß nach unten. Seine Schwester fand diese Kokosnuß und sah auch die Verzierung daran. Sie brachte die Nuß zur Mutter und sagte: „Mutter, sieh doch einmal diese Verzierung auf der kleinen Nuß an. Das ist doch genau so eine Verzierung, wie sie immer mein Bruder gemacht hat. Vielleicht hat er sie auch an dieser Nuß gemacht?“ Die Mutter aber sagte: „Ach was! Dein Bruder ist ja längst tot, wie sollte der denn die Verzierung gemacht haben?“ Der Knabe oben auf der Palme brach wieder eine kleine Kokosnuß ab, ritzte mit dem Daumnagel die gleiche Verzierung hinein und warf sie hinunter. Die Schwester fand auch diese Nuß und brachte sie zur Mutter. Die Mutter schaute die Nuß an und sagte: „Vielleicht ist es doch wahr, daß dein Bruder die Verzierung daran gemacht

¹⁰³ Der Stein *Sir* liegt heute dem Küstendorfe Sir gegenüber im Meer, rund 200 m vom Strand entfernt. Er ragt etwa 5 m aus dem Wasser.

¹⁰⁴ Der Stein *Maiyer* liegt dem Küstendorfe Sekan gegenüber im Meer, etwa 150 m vom Strand entfernt. Er ragt wohl an die 10 m aus dem Wasser.

hat.“ Da schauten sie beide nach oben in die Palmenkrone. Aber der Knabe oben versteckte sich schnell auf der anderen Seite der Palme, sodaß sie ihn nicht sehen konnten. Die beiden unten gingen auf die andere Seite und sahen den Knaben. Da rief die kleine Schwester: „Siehst du Mutter, ich habe doch gesagt, daß mein Bruder die Verzierung auf der Nuß gemacht hat.“

Sie riefen dem Knaben zu, er solle hinabsteigen. Er stieg hinab. Sie brachten ihn in das Haus, weinten [vor Freude] und sagten: „Wir dachten, du seist längst tot.“ Der Knabe sagte: „Ja, es hätte nicht viel gefehlt, dann hätte mich der böse Geist getötet.“

Die beiden Seeadler machten ihre Dachbedeckung und wurden hungrig. Sie flogen zum Garten, der dem Vater des Knaben gehörte. Dort aßen sie reife Bananen. Der Knabe hatte noch einen kleineren Bruder. Die Schwester ging mit diesem kleineren Bruder in den Garten. Sie sahen die beiden Seeadler. Der kleinere Bruder nahm seinen Bogen und schoß den einen der Seeadler. Die Schwester trug den toten Seeadler, und so kamen sie ins Dorf. Der Knabe sah es und sagte: „Warum hast du diesen Seeadler geschossen? Das ist ja mein Großvater¹⁰⁵. Er hat mich dem bösen Geist entrissen und ins Dorf zurückgebracht.“

Da schimpften Vater und Mutter mit dem kleinen Bruder und schlugen ihn. Vater und Mutter und der Knabe beweinten den toten Seeadler. Sie wickelten den toten Vogel in die Blattscheibe einer wilden Betelpalme und hängten ihn so an einem Baume im Busch auf, damit er verwesen könne. Vater, Mutter und der Knabe waren zornig auf den kleinen Bruder. Sie legten sich schlafen. In der Nacht nahmen sie den kleinen Bruder und die Schwester und steckten beide in einen Schlafsack¹⁰⁶. In den Sack steckten sie auch noch eine Muschel, rote, gelbe und schwarze Farbe, eine Henne, ein kleines Schwein und einen Hund. Der Hund hieß *Aurar*. Auch einen Knochen vom Fliegenden Hund legten sie hinein und nähten den Sack zu. Den zugenähten Sack legten sie auf ein Kanu ohne Ausleger¹⁰⁷.

Sie schoben das Kanu mit dem Schlafsack darauf in die See. Es war Nacht. Die Meeresströmung nahm das Kanu mit, und brachte es weit auf die hohe See hinaus. Als das Kanu auf hoher See war, fühlten die beiden Kinder im Sack die kalte Luft und wurden wach. Sie schnitten mit der scharfen Muschel den Sack auf und krochen hinaus. Da sahen sie, daß sie auf einem Kanu waren und sagten: „Wieso sind wir denn auf das Kanu gekommen? Die Eltern waren über uns erzürnt wegen des toten Seeadlers.

¹⁰⁵ Wenn ein Eingeborener seinen Freund besonders freundlich anreden will, nennt er ihn „Schwager“ (*tambu*). Ähnlich sagen auch Kinder gern zu älteren Leuten und Respektspersonen „Großvater“, bzw. „Großmutter“ (*tumbuna*); vgl. Anm. 97. In diesem Sinne nennt hier der Knabe den Seeadler „Großvater“, weil er sein Wohltäter war. *tambu* und *tumbuna* sind Ausdrücke aus dem Pidgin-Englisch.

¹⁰⁶ Der Schlafsack (*musin*) wird bei den Nor-Papua in Murik hergestellt. Es ist ein großer, aus sehr dünnem Rotang geflochtener Sack. Er ist groß genug, daß ein Erwachsener darin schlafen kann. Der Schlafsack ist ein Schutz gegen die Moskitos.

¹⁰⁷ Solche Kanus ohne Ausleger (*por*) benützen die Bewohner von Kaup und Murik zum Befahren der Lagune. Das scheint dafür zu sprechen, daß der Schauplatz der Mythe in Kaup oder Murik zu suchen ist.

Sie haben uns in den Schlafsack gesteckt und auf das Kanu gelegt.“ Weil sie auf hoher See waren, schauten und schauten sie, aber sie sahen weder die Küste noch auch eine Insel. Sie sagten: „Was soll aus uns werden? Wir haben ja nichts zu essen.“

Sie nahmen die rote Farbe und die gelbe Farbe und die schwarze Farbe und warfen sie in die See. Dadurch färbte sich das Wasser, und es entstand daraus ein Riff. Sie sahen das Riff unter dem Wasserspiegel, wußten aber noch nicht, was ein Riff ist. Sie dachten, es sei ein Geist, und fürchteten sich. Aus der Farbe hatte sich auch Sand gebildet, und eine Insel war daraus entstanden. Das Riff wuchs in der See immer höher empor, und das Kanu saß daran fest. Die beiden fürchteten sich, weil sie dachten, es sei ein Geist. Sie warteten und warteten. Dann nahmen sie die Henne und warfen sie auf den Sand. Die Henne lief auf dem Sand weiter zur Insel hin. Dann warfen sie auch den Hund auf den Sand. Auch der lief über den Sand zur Insel hin. Sie sagten: „Der Hund ist nicht schwer, den kann der Sand leicht tragen. Wir wollen es auch mit dem Schwein versuchen.“ Sie warfen also auch das Schwein auf den Sand. Doch auch das Schwein lief über den Sand zur Insel hin.

Jetzt verließen auch die beiden das Kanu und gingen über die Sandbank zur Insel. Sie fingen Fische, hatten aber kein Feuer. Sie dörrien die Fische an der Sonne und aßen sie. „Wir haben kein Feuer“, sagten sie, „woher sollen wir Feuer nehmen?“ In dem Schlafsack war auch eine lange Schnur gewesen, die sie dem Hund um den Hals banden, und dann sagten sie zum Hund: „Schwimm an die Küste zurück und bring uns aus dem Dorfe Feuer.“ Der Hund sprang in die See und schwamm und schwamm. Die beiden auf der Insel hielten die Schnur fest. Der Hund kam schwimmend an die Küste, lief ins Dorf, setzte sich nah an ein Feuer und schlug mit dem Schwanz auf den Boden. Da wußten die Leute, daß er Feuer haben wollte. Sie nahmen ein Stück brennendes Feuerholz und banden es dem Hund an den Nacken. Der Hund sprang wieder in die See und wollte zurückschwimmen. Aber das Wasser reichte ihm bis an den Nacken heran und löschte das Feuer aus. Da lief er wieder ins Dorf zurück. Jetzt banden ihm die Leute das Feuer an den Kopf. Er sprang wieder in die See und schwamm zurück. Die beiden auf der Insel hielten die Schnur. Da die Schnur nicht mehr straff gespannt war, wußten sie, daß der Hund wieder zurückschwamm. Sie zogen an der Schnur und zogen so lange, bis der Hund wieder auf der Insel war. Sie nahmen ihm das Feuer ab, machten ein Herdfeuer, rösteten Fische und gaben sie dem Hunde. Dann rösteten sie noch mehr Fische und aßen auch selbst davon. Auch dem Huhn und dem Schwein gaben sie etwas von den Fischen.

Die beiden Geschwister auf der Insel sagten: „Schade, daß wir kein Haus haben.“ Abends legten sie sich schlafen. Die Schwester schlief. Der Bruder schlief nicht, er kaute Betelnüsse. Die Überreste der Betelnüsse warf er weg. Er sagte einen Zauberspruch. Da entstand aus den Überresten der Betelnüsse ein Haus. Er kaute noch mehr Betelnüsse und warf die Überreste weg. Wieder sagte er einen Zauberspruch, und da entstanden Taro, Yams, Bananen, Zuckerrohr usw. Die Schwester aber schlief. Er nahm die schlafende

Schwester und brachte sie in das Haus. Dann legte auch er sich schlafen. Zuvor sagte er noch einen Zauberspruch, und da kamen ein heftiger Regen und ein starker Wind. Der Bruder erhob sich. Er nahm den Knochen vom Fliegenden Hund und machte damit ein Loch im Dache des Hauses, gerade über der Stelle, wo die Schwester schlief. Da tropfte das Wasser auf sie herab. Davon wurde sie wach. Sie fragte: „Wo schlafen wir denn?“ Er sagte: „Wir schlafen in einem Hause. Lege dich hier auf diese Seite, damit das Wasser dich nicht trifft.“ Da legte sie sich auf diese Seite und schlief weiter. Der Bruder aber machte auch hier wieder ein Loch in die Dachbedeckung, und das Wasser kam wieder auf die Schwester herab. Sie erwachte wieder, legte sich an eine andere Stelle und sagte: „Warum schläfst denn du so gut? Auf mich kommt immer das Wasser herab.“ Da sagte der Bruder: „Es ist besser, wenn du bei mir schläfst.“ Darauf sagte die Schwester: „Ich kann doch nicht bei dir schlafen, weil du mein Bruder bist. Si crura mea in te ponam, wirst du krank werden, denn du bist mein leiblicher Bruder, weil wir beide die gleichen Eltern haben.“ Der Bruder sagte: „Du hast recht, du bist meine leibliche Schwester. Aber die Eltern haben uns auf diese menschenleere Insel gebracht. Darum können wir beide uns heiraten.“ Die Schwester sagte: „Gut denn, ich will dich heiraten.“ Und sie heirateten sich und hatten Verkehr miteinander. Die Schwester gebar zunächst einen Sohn, später eine Tochter. Als diese Kinder herangewachsen und alt genug geworden waren, sagten die Eltern: „Der Bruder soll seine Schwester heiraten.“ Und der Bruder nahm seine Schwester zur Frau. So wurde die Insel¹⁰⁸ bevölkert.

16. Wie eine Insel entstand¹⁰⁹.

Auf dem Platze Serai in der Nähe des Dorfes Sir lebte ein Mann mit seiner Frau und zwei Kindern, einem Knaben und einem Mädchen. Sie wohnten in einem Hause an der Küste. Neben dem Hause stand eine wilde Tarostaude. Unter dieser Tarostaude im Boden wohnte ein Geist (*bebam*)¹¹⁰. Sie warfen immer Asche und Kehrriecht aus dem Hause auf diese Tarostaude und damit auch auf den Geist, der unten wohnte. Der Geist war es leid, daß er immer mit dem Kehrriecht beworfen wurde, und sagte: „Glauben die Menschen denn, ich sei nichts anderes als nur eine Tarostaude, daß sie mich immer mit dem Kehrriecht bewerfen?“

Der Mann ging mit seiner Frau in den Garten, um zu arbeiten. Die beiden Kinder blieben im Dorfe. Da kam der Geist aus der Erde hervor, nahm die Gestalt eines Menschen an und sagte: „Enkelkinder, geht und bringt mir gutes Seewasser!“ Er gab ihnen zwei Totenköpfe als Gefäße. Die Kinder

¹⁰⁸ Um welche Insel es sich handelt ist nicht bekannt, wahrscheinlich aber um eine der Shouteninseln.

¹⁰⁹ Diese Mythe erzählte mir im Oktober 1939 GEROB, ein Mann aus dem Dorf Samap.

¹¹⁰ *bebam* in der Samap-Sprache ist nicht ein Eigenname, sondern bezeichnet ganz allgemein einen „Geist“, der im Pidgin-Englisch *masalai* genannt wird.

gingen an die See, füllten die Totenköpfe mit Seewasser und brachten sie dem Geiste. Der Geist aber sagte: „Das ist kein gutes Wasser, das ist ja mehr Sand als Wasser. Geht und bringt mir gutes Wasser.“ Da nahmen die Kinder wieder die beiden Köpfe, gingen etwas weiter in die See, füllten sie mit Wasser und brachten sie dem Geiste. Der aber sagte: „Das ist kein Wasser, das ist ja Sand. Geht weiter in die See hinein und schöpft gutes Wasser.“ Die Kinder gingen noch weiter in die See und füllten Wasser in die Köpfe. Der Geist war aber immer noch nicht damit zufrieden. Er sagte: „Bringt das Kanu eures Vaters. Wir wollen damit weiter auf die See fahren und gutes Wasser holen.“ Sie brachten das Kanu. Der Geist und die zwei Kinder stiegen auf das Kanu und fuhren auf die See. Sie fuhren ein gutes Stück von der Küste weg. Da sagten die Kinder: „Jetzt sind wir weit genug von der Küste entfernt, jetzt können wir gutes Wasser schöpfen.“ Der Geist aber sagte: „Nein, das ist noch kein gutes Wasser, das ist noch zu sandig.“ Sie fuhren weiter und weiter und weiter, so weit, daß sie den Strand nicht mehr sehen konnten, sondern nur noch die hohen Bäume im Busch. Jetzt nahm der Geist den einen Totenkopf, warf ihn weit auf die See hinaus und sagte zum Knaben: „Schwimme diesem Kopf nach und fülle ihn mit Wasser.“ Dann nahm er den anderen Kopf, warf ihn weit auf die See hinaus, und zwar auf die entgegengesetzte Seite, und sagte zu dem Mädchen: „Schwimme diesem Kopf nach und fülle ihn mit Wasser.“ Der Knabe und das Mädchen sprangen in die See, schwammen den Köpfen nach und wollten sie mit Wasser füllen. Inzwischen aber fuhr der Geist mit dem Kanu an die Küste zurück und verbarg sich unter der Tarostaude. Die Kinder hatten nun kein Kanu mehr und mußten auf hoher See bleiben.

Auf der See schwamm ein Baumblatt. Auf diesem Baumblatt lag etwas Sand. Die Kinder sahen das Blatt, wurden traurig und sagten: „Ach, das ist Sand von der Küste.“ Sie warfen den Sand in die See. Es kam noch ein zweites Blatt herangeschwommen und noch ein drittes. Es kamen viele Blätter, und auf jedem lag Sand. Die Kinder warfen all den Sand in die See. Es kamen aber so viele Blätter und die Kinder warfen so viel Sand in die See, daß am Meeresgrund der Sand sich auftürmte und so hoch stieg, daß man ihn von oben schon sehen konnte. Die Geschwister sahen es und der Bruder sagte: „O weh! Wenn das bis nach oben kommt, dann sind wir beide verloren.“ Die Kinder schwammen auf der See. Der Sand war aber schon so hoch gestiegen, daß sie manchmal beim Schwimmen an ihn stießen. Sie zogen dann immer die Beine hoch, denn sie hatten Angst, überhaupt den Sand zu berühren. Der Sand war aber schon so hoch gestiegen, daß er nun auch ihren Leib berührte. Da sagte der Bruder zur Schwester: „Ich will einmal den Fuß auf den Sand setzen und versuchen, ob er fest genug ist, daß er mich tragen kann.“ Er setzte den Fuß auf den Sand, und der Sand war fest genug. Der Sand stieg höher und ragte über das Wasser hinaus und so entstand eine Insel¹¹¹.

Der Bruder stieg auf die Insel und sagte zur Schwester: „Komm und

¹¹¹ Man glaubt, die Insel Wogeo sei so entstanden.

geh auf die Insel, der Boden ist fest.“ So stieg auch sie auf die Insel. Es kamen zahlreiche Fische herbei, und die beiden Geschwister fingen viele Fische. Da sagten die beiden: „Woher sollen wir Feuer bekommen? Wir haben auch kein Messer, um die Fische zu verteilen.“ Die See schwemmte ein Stück Bambus an. Aus diesem Stück Bambus machten sie zwei Messer. Damit verteilten sie die Fische. Sie legten die Fische an die Sonne und ließen sie trocknen. Dann aßen sie die Fische. Auf der Insel waren auch von selbst wilde Taro aufgewachsen. Beim Zerteilen der Fische hatte das Mädchen nicht acht gegeben und sich mit dem Bambusmesser in die Hand geschnitten. Der Bruder sah es nicht. Das Mädchen machte ein Loch in den Boden, nahm Blätter des wilden Taro und legte ein Taroblatt in das Loch hinein. Dann ließ sie das Blut von der Hand in das Loch tropfen. Darüber deckte sie ein zweites Taroblatt.

Aus dem Blute entwickelten sich zwei Eier. Das Mädchen hob das obere Taroblatt weg und sah die beiden Eier liegen. Die Eier wollten gerade aufbrechen. Später sah das Mädchen noch einmal nach. Da waren aus den zwei Eiern zwei Seeadler ausgekrochen. Der eine war der große Seeadler (*beri*) mit grauem Gefieder, der im Busch lebt. Der andere war ein kleiner Seeadler (*golou*) mit rotem Gefieder und weißem Hals, der an der Küste lebt. Der Bruder sah die beiden Seeadler und fragte die Schwester: „Woher sind diese gekommen?“ Die Schwester sagte: „Ich habe mich mit dem Messer in die Hand geschnitten, und aus meinem Blute sind die beiden Vögel entstanden. Weil sie aus meinem Blut gekommen sind, sind sie meine Kinder.“ Der Bruder sagte: „Gib mir einen von den Vögeln, den anderen magst du behalten.“ Da gab sie ihm den großen Adler, den kleinen behielt sie für sich.

Die Geschwister sagten zu den beiden Seeadlern: „Wir haben leider kein Feuer und müssen immer nur getrocknete Fische essen. Fliegt an die Küste und bringt uns Feuer.“ Die beiden Adler flogen an die Küste nach Wom¹¹². Es war gerade die Zeit der Ebbe. Die Leute von Wom gingen zum Fischfang. Die beiden Adler packten mit ihren Fängen ein Haus und flogen damit hoch in die Luft. In dem Haus befand sich Feuer, aber auch verschiedene Hausgeräte, Nahrungsmittel und Taschen mit kostbaren Muschelringen. Das alles brachten sie mitsamt dem Haus auf die Insel. Die Geschwister schliefen an der Küste der Insel. Die beiden Adler faßten das schlafende Mädchen und brachten es in das Haus. Danach brachten sie auch den Knaben in das Haus. Dann sagten die Adler einen Zauberspruch, und es entstand ein heftiges Gewitter. Da wurden die Geschwister wach. Sie fragten: „Was ist da los? Wo sind wir denn? Das ist ja ein Haus, da ist Feuer, da ist gutes Essen, da sind Taschen mit Muschelringen. Ah! das haben sicher die beiden Seeadler gebracht, weil wir ihnen gestern gesagt haben, sie sollten uns Feuer bringen!“ Sie sagten zu den beiden Adlern: „Ihr seid sehr gut, daß ihr uns das alles gebracht habt.“

Auf der Insel war unterdessen auch viel Urwald mit hohen Bäumen gewachsen. Der große Adler sagte zum kleinen: „Halte du dich immer an

¹¹² Wom liegt etwa eine Wegstunde westlich von Wewäk.

der Küste und fange Fische. Ich aber will in den Busch fliegen und Schweine fangen.“ So haben sie sich die Arbeit geteilt: der kleine fing Fische und brachte sie den Geschwistern, der große fing Schweine und brachte sie ebenfalls den Geschwistern.

Eines Tages flog der kleine Seeadler zum Festland und setzte sich auf den Felsen Kabak ¹¹³. Er sah in der See einen Polypen mit langen Fangarmen (*gurit*), glaubte es sei ein Fisch und stürzte sich auf ihn. Aber der Polyp umschlang den Adler mit den Fangarmen, tötete ihn und fraß ihn auf. Die Federn und die Knochen des Vogels warf er an die Küste.

Der große Seeadler wartete auf der Insel auf den kleinen Adler. Der aber kam und kam nicht zurück. Da flog auch der große Adler ans Festland, um den kleinen zu suchen. Beim Felsen Kabak fand er die Knochen und die Federn und wußte, daß der kleine tot war, daß ihn ein Geist getötet hatte. Er nahm eine Blattscheide der wilden Betelpalme, tat die Federn und Knochen hinein, flog damit zur Insel zurück, brachte sie zu den Geschwistern und sagte zu ihnen: „Der kleine Seeadler saß auf dem Felsen Kabak, als ihn ein Geist getötet hat. So ist also mein jüngerer Bruder tot. Darum will auch ich nicht mehr auf dieser Insel bleiben. Ich fliege zum Festland.“ Er flog zum Festland und hält sich heute noch im großen Busch am Festlande auf. Weil nun die beiden Adler nicht mehr da waren, wollten auch die Geschwister nicht mehr auf der Insel bleiben. Sie bauten ein Kanu und fuhren damit nach Wom ans Festland. Jetzt ist die Geschichte zu Ende.

II. Mythen aus Mandi und Senampeli.

1. Die große Finsternis ¹¹⁴.

Es lebten Menschen auf dem Platze Madangai-Koadjrub auf einem Berge südlich von Mandi. Dort wuchs eine dicke Schlingpflanze, die *Sinde-Kopel* heißt, aus dem Boden. Diese Schlingpflanze reichte mit dem oberen Ende an eine Wolke. Die Wolke war nahe an der Erde. Auf der Wolke wohnten Menschen mit weißer Haut. Unten aber in Madangai-Koadjrub wohnten die Menschen mit schwarzer Haut.

Die schwarzen Menschen gingen immer mit großen Netzen auf die Jagd. Sie fingen viele Wildschweine und Kasuare und brachten sie nach Hause. Sie sengten das Schwein über dem Feuer ab und zerteilten es dann. Wenn sie ein Schwein absengten, stieg der Rauch zur Wolke empor, und die weißen Menschen auf der Wolke rochen es. Da kletterten die weißen Menschen an der Schlingpflanze herab. Sie hielten eine Feuerzange (*teleif*) ¹¹⁵ in der Hand und sagten zu den schwarzen Menschen: „Gebt uns das gute Schweinefleisch. Die Eingeweide und einige schlechtere Stücke könnt ihr behalten. Wenn ihr

¹¹³ Der Felsen Kabak liegt etwa eine Wegstunde nordwestlich von Samap.

¹¹⁴ Diese Mythe hat mir im Februar 1940 KAJDJERA, ein etwa 50 Jahre alter Mann aus dem Dorfe Mandi, erzählt.

¹¹⁵ Die Feuerzange (*teleif*) besteht aus einem zangenförmig gebogenen Stück von wildem Zuckerrohr.

uns das gute Fleisch nicht geben wollt, werden wir euch mit der Feuerzange den Kopf abschneiden.“ Sie zeigten ihnen die Feuerzange, drohten ihnen damit und belogen sie, daß sie ihnen damit den Kopf abschneiden würden. Die schwarzen Menschen kannten so eine Feuerzange nicht und hatten deshalb Angst davor. In ihrer Angst gaben sie alles gute Fleisch den weißen Menschen. Sie selbst behielten nur das schlechtere Fleisch und die Eingeweide. So wurde es immer gemacht, wenn die schwarzen Menschen ein Schwein oder einen Kasuar mit den Jagdnetzen gefangen hatten.

Die schwarzen Menschen ärgerten sich aber darüber, daß sie immer das gute Fleisch an die weißen Menschen abgeben mußten. Es gab unter den schwarzen Menschen einen Mann, dessen Haut etwas heller und mehr von gelblicher Farbe war. Eines Tages sagten sie zu diesem gelben Manne: „Klettere an der Schlingpflanze nach oben und schaue, wie es oben über der Wolke aussieht!“ Er kletterte hinauf und sah das Dorf der weißen Menschen. Er sah dort auch sehr viele kleine Steine und fünf sehr große Steine liegen. Auch viel Kohle, Asche und Sand sah er dort. Der gelbe Mann kletterte wieder nach unten und erzählte, was er oben gesehen hatte. Da bekamen die schwarzen Menschen Angst und sagten: „Was soll aus uns werden, wenn all diese großen Steine herunterfallen? Die werden uns töten.“ Der gelbe Mann sagte: „Wir wollen ein großes Haus bauen.“ Sie gingen in den Busch und fällten sehr große Bäume. Diese Bäume dienten ihnen als Pfosten, Balken und Sparren für das große Haus. Sie brachten die Pfosten ins Dorf. Dann machten sie große Löcher in den Boden und stellten die Pfosten hinein. So bauten sie ein sehr starkes Haus. Oben legten sie einen sehr dicken, schweren Firstbalken darauf. Die Dachsparren legten sie sehr nahe aneinander. Darüber legten sie die Latten, die aus dem Stamm der wilden Betelpalme¹¹⁶ gemacht waren, ganz dicht nebeneinander. Darüber legten sie die Dachbedeckung aus geflochtenen Sagopalmbllättern, ebenfalls sehr dicht.

Als sie das Haus fertig gebaut hatten, brachten sie sehr viel Feuerholz hinein. Sie holten alle Wasserschüsseln zusammen, füllten sie mit Wasser und stellten sie ins Haus. Auch sehr viele dicke Bambusstücke füllten sie mit Wasser und brachten sie hinein. Dann gingen sie in die Gärten. Sie nahmen Yams und Taro aus, brachten sie ins Haus und stapelten große Haufen davon im Hause auf. Auch sehr viel Gemüse, Zuckerrohr und Bananen brachten sie hinein, ebenfalls viele getrocknete Palmwedel der Kokospalme¹¹⁷, damit sie nachts als Beleuchtung dienten. Dann machten sie sehr viel Sago und füllten alle großen Töpfe im Hause damit. Viele Bündel Sago hingen sie draußen an den Pfosten des Hauses auf.

Dann gingen sie auf die Jagd und fingen viele Schweine und Kasuare. Die Kasuare wurden gleich getötet, indem man sie mit einer Schlingpflanze erdrosselte. Die Kasuare wollten sie nicht lebend in das Haus bringen, denn sie hatten Angst, die Kasuare könnten sie mit ihren scharfen Krallen töten. Die Schweine aber banden sie nur an den Beinen fest und legten sie lebend

¹¹⁶ Vgl. Anm. 95.

¹¹⁷ Vgl. Anm. 12.

unter das Haus. Die großen zahmen Dorſchweine wurden ebenfalls nur gebunden. Für die jungen Dorſchweine machten ſie unter dem Hauſe einen Stall. Die wollten ſie füttern biſ ſie groß ſeien. Die Kaſuare wurden zerteilt und geräuchert. Den Hühnern gaben ſie Futter und hielten ſie feſt. Unter dem Hauſe ſtand eine ſehr große Signaltrommel. Sie ſteckten die Hühner in die Signaltrommel und verſchloſſen die Öffnung mit einem großen Palmblatt (*pangal*) ¹¹⁸. Die Hühner fütterten ſie mit Kopra und Bananen. Auch alle Hunde brachten ſie in dieſes Haus und alle Hauſeinrichtungen aus den anderen kleinen Häuſern. Jede Familie hatte in dem großen Haus ihren eigenen Wohnplatz mit Feuerſtelle.

Sie nahmen ein Steinbeil und gingen zum Fluß. Sie goſſen Waſſer über einen Stein und ſchärften an dieſem Stein die Klinge des Steinbeiles. Zwei Tage lang ſchärften ſie daran, biſ die Klinge ſehr ſcharf war. Sie banden die Klinge mit Rotang an einen Stiel.

Ein ſchwarzer Mann hielt eine Taſche unter ſeinem Arm. In dieſe Taſche verſteckte er das Steinbeil. Alle Leute waren ſchon ins Haus geſtiegen. Dieſer eine Mann ging zu der Stelle, wo die Schlingpflanze aus dem Boden wuchs. Er nahm das Steinbeil und fällte die Schlingpflanze. Dann lief er ſchnell in das Haus hinein. Als die Schlingpflanze abgeſchlagen war, flog die Wolke mit der Schlingpflanze ſchnell nach oben. Es gab ein großes Getöſe, wie wenn es donnert. Der gelbe Mann ſagte zu den anderen Leuten im Hauſe : „Jetzt geht die Wolke nach oben, jetzt werden gleich die Steine herabfallen.“ Die ſchwarzen Leute ſchrien vor Angst. Es fiel ein großer Stein von der Wolke herab. Er fiel auf das Dach des Hauſes, gerade auf den Firſtbalken. Das Haus krachte in allen Fugen. Aber es war ſtark gebaut. So prallte der Stein daran ab. Er fiel ſeitwärts herab und fiel auf den Platz Manan beim Fluſſe Serachau ¹¹⁹. Durch den Fall des Steines entſtand ein Erdrutſch. Als der Stein auf den Boden aufſchlug, zersprang er mit großem Getöſe. Der Stein zersprang, und die Stücke fielen in den Fluß Serachau. Dort ſind ſie noch heute zu ſehen, beſonders nach der Zeit des Hochwaſſers. Dieſe Steine eignen ſich ſehr gut zum Schärfen von Meſſern und Beilen.

Die ſchwarzen Leute im Hauſe hatten große Angst. Es dauerte nicht lange, da fiel auch der zweite Stein herab. Das Haus erzitterte und bog ſich unter dem Stein, aber der Stein prallte ab, flog weit weg und fiel auf den Platz Bongari beim Dorfe Forok. Dann fiel der dritte Stein auf das Haus herab. Auch er prallte ab, flog weit weg und fiel auf den Berg Metawa, öſtlich vom Dorfe Senampeli. Der vierte Stein fiel aus der Wolke, prallte ab und fiel auf dem Platze Kaunumbo beim Dorfe Harigwen nieder. Der fünfte Stein fiel, prallte ab und fiel auf den Platz Sauchripa ¹²⁰.

¹¹⁸ Das hier gebrauchte Pidgin-Wort *pangal* kann entweder ein Kokospalmblatt oder ein Sagopalmblatt bedeuten.

¹¹⁹ Der Fluß, der bei Mandi ins Meer mündet, heißt in ſeinem Oberlauf Serachau, im Unterlauf Yier.

¹²⁰ Sauchripa ſoll angeblich im Hinterlande von Wewäk liegen, doch iſt Näheres über die Lage nicht bekannt.

Der gelbe Mann sagte: „Jetzt sind fünf Steine herabgefallen. Die großen Steine sind damit zu Ende. Nun ist es nicht mehr so schlimm.“ Dann fielen viele kleine Steine herab, es fielen die Kohlen, die Asche und der Sand. Da wurde es sehr finster. Die Finsternis dauerte mehrere Tage. Die Leute im großen Hause konnten nur etwas sehen, wenn sie die Palmblattfackel anzündeten. Der gelbe Mann sagte: „Es wäre schlimm gewesen, wenn uns die großen Steine getötet hätten. Jetzt aber ist es nicht mehr so schlimm. Die Finsternis wird wieder vergehen.“ Die Leute im Hause hatten reichliche Nahrung auf Vorrat. Sie waren in guter Stimmung und machten Musik: sie schlugen die Signaltrommeln und die Handtrommeln und bliesen die Flöten.

Der Hahn krächte. Da wußten die Leute, daß es wieder hell werden wird. Sie gingen aus dem Hause. Es wurde ein wenig hell, aber die Sonne konnte man noch nicht sehen. Sie wurde durch den Aschenregen verdeckt. Diese Halbdämmerung dauerte mehrere Tage. Draußen sah es überall wüst aus. Die Wasserstelle war mit Asche verschüttet, man konnte das Wasser nicht mehr gebrauchen. Alles Gemüse in den Gärten war mit Asche bedeckt. Auch alle Vögel waren mit Asche bedeckt. Es lag so viel Asche auf ihnen, daß sie nicht mehr fliegen konnten und zu Boden fielen. Die Leute konnten sie leicht einfangen und in den Taschen nach Hause tragen. Der ganze Busch war dicht mit Asche bedeckt. Die Schweine konnten nicht mehr laufen, sie blieben in der Asche stecken. Ebenso die Kasuare, die Känguruhs, die Baumbären und die Beutelnratten. Darum konnte alles Wild sehr leicht gefangen werden. Es gab nun überreichliche Fleischnahrung. Die Leute fingen aber nur die männlichen Tiere. Die weiblichen Tiere fingen sie nicht, damit sie später wieder Junge haben könnten, und so das Wild nicht aussterbe. So sammelten sie mehrere Tage lang sehr viel Wild. Sie hatten aber kein Wasser, um es vom Schmutz zu reinigen. Da stiegen sie auf die Kokospalmen und holten Nüsse herab. Mit dem Wasser der Nüsse reinigten sie das Wild. Viel Wild haben sie geräuchert.

Nach einigen Tagen setzte ein starker Regen ein. Der Regen reinigte alles von Asche und Schmutz. Die Flüsse führten Hochwasser. Das Wasser trat über die Ufer, überflutete den Busch und schwemmte alle Asche fort. Auch alle Tiere wurden durch den Regen gereinigt und konnten wieder laufen und fliegen. Es wurde wieder hell. Die Leute gingen ihrer gewöhnlichen Arbeit nach. Alle ihre kleinen Häuser waren durch die Steine zerstört worden. Jetzt baute jedermann wieder ein eigenes Haus für sich. Alles Hausgerät wurde wieder in die eigenen Wohnhäuser gebracht. Das große Haus stand leer und unbenutzt. Wenn die schwarzen Leute wieder ein Wild bei der Jagd erbeutet hatten, konnten sie nun alles Fleisch selbst essen, sie brauchten es nicht mehr den weißen Menschen auf der Wolke zu geben. Die Wolke aber war nach oben geflogen. Die weißen Menschen hatten keine Möglichkeit mehr, herabzukommen. Früher waren alle Wolken weiter unten. Seit dieser Zeit aber sind die Wolken weit weg oben am Himmel. Jetzt ist die Geschichte zu Ende ¹²¹.

¹²¹ Missionar CHRISTIAN KAYSSER berichtet in einem seiner Neuguinea-Bücher (wenn ich mich nicht irre, ist es in dem schönen Missionsbuche „Ajo“, Kassel o. J.),

2. Die Frau *Gumuna* brachte Yams und andere Früchte ¹²².

Vorbemerkung : In einem Aufsatz habe ich bereits 1939 kurz den Inhalt dieser Mythe mitgeteilt ¹²³. Im gleichen Aufsatz ist von einem Steine aus dem Dorfe Kaiep die Rede, der die Form eines Kegelstumpfes hat. Unterdessen habe ich den Platz Kolowanga im Buschgebiete des Dorfes Bungain gesehen. Dort liegen solche Steine zu Hunderten, meist größer als der in Kaiep gefundene. Es ist nun eindeutig klar, daß der Stein kein Artefakt, sondern Naturprodukt ist. Man kann in Kolowanga eine Anzahl Steinsäulen liegen sehen, die sich nach oben verjüngen, und in mehrere Stücke gebrochen sind. Die Leute von Bungain sagten mir auch, daß früher manche von diesen steinernen Kegelstümpfen in andere Dörfer getragen wurden, um als Fruchtbarkeitszauber für Yams und Taro verwendet zu werden. Im Dorfe Senampeli habe ich drei solcher Steine gefunden. Man kann mit Sicherheit annehmen, daß der Kegelstumpf von Kaiep auch vom Platze Kolowanga stammt (JOHANN GEHBERGER).

Mythe: Das Dorf Yawara ist das heutige Suanum. In diesem Dorfe lebte ein Mann namens *Marenaiat*. Seine Frau hieß *Gumuna*. *Marenaiat* nahm Körbe, wie man sie für den Krebsfang verwendet, und brachte sie an den Fluß Newen. Er legte die Körbe in den Fluß und ging dann ins Dorf zurück. Seine Frau *Gumuna* hatte gerade ihre Menstruation. *Marenaiat* sagte zu seiner Frau: „Ich will mit allen Männern des Dorfes auf die Schweinejagd gehen. Wir wollen mit dem großen Netz Schweine fangen gehen ¹²⁴. Ich habe Körbe zum Krebsfang in den Fluß gelegt. Du kannst unterdessen an den Fluß gehen und die Körbe mit den gefangenen Krebsen herausnehmen.“ Alle Männer nahmen die großen Netze und gingen auf die Schweinejagd; *Marenaiat* ging mit ihnen.

Seine Frau ging an den Fluß und wollte die Körbe herausnehmen. In dem Flusse war ein großer Aal. Er sah die Frau kommen, verwandelte sich in einen Mann und nahm die Gestalt ihres Mannes *Marenaiat* an. Er stieg aus dem Wasser und fragte die Frau: „Kommst du allein?“ Sie sagte: „Ich komme allein.“ Da verkehrte er mit ihr. Sie glaubte, es sei ihr Mann. Der Mann verschwand wieder. *Gumuna* nahm die Körbe aus dem Wasser und ging damit ins Dorf. Unterdessen waren die Männer auf der Schweinejagd.

daß die Eingeborenen im Finschhafengebiet von einer großen Finsternis als von einem historischen Ereignis sprechen. Der verstorbene Missionar von Boikin, P. MAY, erzählte mir von seinen Leuten etwas ähnliches. Möglicherweise liegt der obigen Mythe auch ein historisches Ereignis zu Grunde, etwa ein Vulkan-Ausbruch mit Aschenregen, zumal der Manam und die anderen tätigen Vulkane nicht allzuweit von hier entfernt liegen. Beweisen kann man das freilich nicht.

¹²² Diese Mythe erzählte mir im September 1939 DARINA, ein Mann aus dem Dorfe Senampeli, das im Busch hinter Turubu und Taul liegt.

¹²³ JOHANN GEHBERGER, Merkwürdige Steinfunde im Dorfe Kaiep an der Nordküste Neuguineas (Anthropos, XXXIV, 1939, S. 409).

¹²⁴ Die großen Schweinenetze sind aus kleinfingerdicken Stricken geflochten. Die Maschen der Netze messen etwa 15 cm im Geviert. Ein Schweinenetz ist wohl 20 m lang und 1 m breit. Das Netz wird mit Stöcken aufgestellt. Dann treibt man das Wildschwein gegen das Netz, wo es sich verfängt. Es werden mehrere solcher Netze nebeneinander aufgestellt, da eines allein nicht genügen würde.

Marenaiat hatte mit seinem Netze ein Schwein gefangen. Sie banden das Schwein, trugen es ins Dorf, gingen in das Geisterhaus und veranstalteten ein Fest. Auch *Marenaiat* machte dabei mit. Nachher sagte seine Frau zu ihm: „Du hast mich belogen. Du bist nicht auf die Schweinejagd gegangen. Du warst ja unten am Fluß und hast mit mir verkehrt.“ Da sagte der Mann: „Ich war nicht am Flusse, sondern ich war mit allen Männern auf der Schweinejagd und habe ein Schwein gefangen. Dann sind wir ins Geisterhaus gegangen und haben ein kleines Fest veranstaltet.“ Die Frau sagte: „Du lügst.“ Da holte der Mann die andern Männer herbei. Alle Männer kamen und sagten zu *Gumuna*: „Dein Mann war mit uns auf der Schweinejagd; er hat ein Schwein gefangen. Wir haben das Schwein ins Dorf getragen. Dein Mann hat mit uns gefeiert. Er ist nicht an den Fluß gegangen. Vielleicht war es ein anderer Mann.“ Die Frau sagte: „Es war kein anderer Mann, es war nur *Marenaiat*.“ Da sagten die Männer: „Du lügst.“ Sie gingen wieder ins Geisterhaus und feierten weiter. Als sie mit dem Feiern fertig waren, töteten sie das Schwein, kochten, verteilten und aßen es. Abends gingen alle schlafen.

Da kam der Aal wieder aus dem Wasser und verwandelte sich in einen Mann. Er ging ins Dorf zum Hause des *Marenaiat*. Nahe beim Hause stand ein Feigenbaum, der mit seinen Ästen das Haus berührte. Der Aal-Mann kletterte auf den Feigenbaum und kroch von da aus in das Haus. Und wieder hatte er Verkehr mit der *Gumuna*. Danach ging er wieder an den Fluß zurück. Am Morgen sagte *Gumuna* zu *Marenaiat*: „Letzte Nacht hast du wieder mit mir verkehrt.“ Er sagte: „Nein.“

In der nächsten Nacht machten die andern Männer wieder ein Fest im Geisterhaus. *Marenaiat* blieb aber in seinem Haus. Er nahm einen Speer und brach ihn in der Mitte entzwei. Den Teil mit der Spitze nahm er zu sich, den andern Teil warf er weg. Er nahm auch einen Stein und sagte zu seiner Frau: „Verstecke mich unter viel Feuerholz und lege die Blattscheide einer wilden Betelpalme über mich“¹²⁵.

Die Frau legte viel Feuerholz um ihn herum und legte eine Blattscheide über ihn. Er sagte zu ihr: „Lege dich hin, schlafe aber nicht. Wenn dann wieder dieser Mann kommt, halte ihn fest. Ich will ihn dann mit dem Speere töten.“

Der Aal kam wieder aus dem Wasser, verwandelte sich in einen Mann, stieg am Feigenbaum in das Haus empor und verkehrte mit der Frau. Die Frau aber hielt ihn fest. *Marenaiat* kam aus seinem Versteck hervor, stieß den Speer diesem Aal-Mann in die Rippen und hämmerte mit dem Stein auf das Speerende, bis die Speerspitze auf der andern Seite wieder herauskam. *Marenaiat* glaubte, er habe einen wirklichen Mann vor sich. Der Aal-Mann sprang auf, ein Teil des Speeres brach ab; er sprang aus dem Hause und lief an den Fluß. Das Blut floß herab. Man konnte die Blutspuren auf dem Wege

¹²⁵ Die Blattscheide (Pidgin-Englisch: *limbum*, vgl. Anm. 95) der wilden Betelpalme wird auch als Mulde beim Sagowaschen und fallweise auch als Regenschutz gebraucht.

sehen. *Marenaiat* rief alle Leute zusammen und sagte: „Ich habe einen Mann gespeert. Meine Frau hat mich belogen. Es war ein anderer Mann, der mit ihr verkehrt hat. Ich habe ihn mit dem Speere durchbohrt, der Speer ist abgebrochen und der Mann ist fortgelaufen.“

Sie gingen den Blutspuren nach und kamen an den Fluß. Da sagten sie: „Der ist hier aus dem Flusse gekommen, der mit der Frau verkehrt hat. Wir glaubten, es sei ein Mann, ein wirklicher Mann gewesen. Wir dachten, es sei ein Mann. Nein, es ist kein Mann, es ist ein Aal.“ Sie gingen wieder ins Dorf zurück.

Die Männer kletterten auf die Kokospalmen und holten frische Kokosnüsse herunter. Die Frauen kochten das Essen. Das Essen legten sie nachher auf die Baumblätter und banden es zu. Von den Kokosnüssen nahmen sie die äußere Schale weg. Alles Essen füllten sie in Taschen. Sie nahmen die Taschen mit dem Essen und gingen an den Fluß. Als sie nahe an den Fluß kamen, legten sie das Essen für die Geister der Vorfahren hin. Dann riefen sie die Ahnengeister an und sagten: „Den Mann, der in diesem Flusse lebt, bringt uns her!“ Dann aßen sie [und dachten dabei, daß die Geister mitessen]. Danach gingen sie ins Sagogebiet und schnitten die dicken Enden der Blattstiele von den Sagopalmen ab¹²⁶. Sie brachten diese Blattstiele an den Fluß. Dann schafften sie Erde herbei und dämmten mit der Erde den Fluß oberhalb eines kleinen Wasserfalles ein. Sie legten die rinnenförmigen Blattstiele daran. So floß das Wasser durch diese Rinnen weiter und nicht mehr in den unterhalb liegenden kleinen Tümpel.

Dann nahmen sie die Blattscheiden der wilden Betelpalme und bogen sie zusammen, daß eine Art Eimer daraus entstand. Mit diesen Eimern schöpften sie das Wasser aus dem Tümpel und gossen es weg. So wurde das Wasser im Tümpel weniger und sie fanden viele Aale darin. Sie fanden auch den großen Aal, in dem noch der halbe Speer steckte, und töteten ihn. Dann schafften sie Feuerholz herbei, machten Feuer, kochten den Aal, nahmen ein Messer und zerteilten ihn. Die einzelnen Teile legten sie auf Baumblätter. Dann riefen sie alle Leute zusammen und gaben jedem einen Teil. Die Eingeweide mit dem Penis legten sie auf ein gesondertes Baumblatt. *Marenaiat* nahm es, gab es *Gumuna* und sagte: „So, das ist für dich, damit kannst du dich dick tun. Warum hast du mich belogen?“¹²⁷ Die Frau aber aß nicht davon, sondern schämte sich und weinte¹²⁸.

¹²⁶ Die dicken, rinnenförmigen Enden der Blattstiele der Sagopalmen heißen in Pidgin-Englisch: *pangal*, vgl. Anm. 118.

¹²⁷ Die Frau hatte gelogen, weil sie früher, allerdings in gutem Glauben, behauptet hatte, ihr Mann sei am Fluß bei ihr gewesen.

¹²⁸ Bei den hiesigen Stämmen werden von einem geschlachteten Schwein die Eingeweide mitsamt dem Penis gut gewaschen, dann gekocht und gegessen. Man braucht dafür keine weitabliegenden, magischen oder mythischen Motive zu suchen. Die einfachste und natürlichste Erklärung ist, daß die Leute hier nur selten Fleischnahrung bekommen und darum eben alles essen, was genießbar ist. Von den Hoden sagen die Leute, sie seien nicht gut, weil sie stinken. Meine Nachfragen ergaben, daß man es in andern Gegenden auch so macht. Es waren aber auf meiner Station auch Arbeiter aus But, das etwa drei Tagereisen weit von hier nach Nordwesten liegt, die mit Entsetzen

Gumuna sagte: „Ich habe meinen Mann belogen. Deshalb geben sie mir dieses zu essen.“ Sie aß nichts davon, sondern füllte es in ein Bambusrohr. Dieses Bambusrohr legte sie in eine Netztasche. Sie schämte sich, hier im Dorfe weiter zu verbleiben. Sie nahm die Tasche und ging damit fort.

Sie ging und ging. Sie drehte sich um und sah, daß *Marenaiat* ihr nachging. Sie sagte zu ihm: „Bleib da, ich will gehen.“ Er hörte aber nicht auf sie, sondern ging ihr weiter nach. Sie drehte sich wieder um und sagte: „Geh in dein Dorf zurück. Ich gehe fort, du bleibe da. Dieses schlechte Essen habt ihr mir gegeben. Darüber schäme ich mich. Ich werde weit fort gehen.“ Sie ging weiter. Sie drehte sich um, sah ihren Mann und spuckte auf ihn. Da wurde es um den Mann finster. Er blieb stehen und stand und stand und verwandelte sich in einen Stein. Dieser Stein heißt *Marenaia* ¹²⁹.

Gumuna aber ging weiter. Sie stieg auf einen Berg und setzte sich dort hin, drehte sich um und sah nur noch die Blätter von den Kokospalmen in ihrem Dorf. Sie erhob sich, nahm die Tragtasche und ging weiter. Sie stieg den Berg hinab und kam an den Fluß Bim. Danach stieg sie wieder einen Berg hinauf und setzte sich wieder. Sie drehte sich um und sah noch immer die Kokospalmen ihres Dorfes. Sie nahm wieder ihre Tasche, ging den Berg hinab und kam an den Fluß Yachuit. Alsdann stieg sie wieder auf einen Berg, setzte sich hin und schaute zurück, aber sie sah immer noch die Kokospalmen ihres Dorfes. Sie ging weiter bis an den Fluß Pira, stieg wieder auf einen Berg, setzte sich hin und schaute zurück. Die Palmen ihres Dorfes waren nicht mehr zu sehen. Sie befand sich nun auf dem Buschplatz Talintje, der zu Senampeli gehört. Sie machte sich aus den Blättern der wilden Betelpalme einen Windschirm und schlief nachts darunter. Am nächsten Tag ging sie weiter und kam auf den Buschplatz Belegab. An dieser Stelle liegt heute noch ein Stein, der *Belegab-nain* heißt. Von dort ging sie weiter und kam auf den Buschplatz Parika ¹³⁰.

Von Parika aus schaute sie gegen Westen und sah einige Kokospalmen aus dem Busch herausragen. Sie sagte bei sich: „Das ist das Dorf Kolowanga. Dorthin will ich gehen.“ Sie nahm ihre Tasche, ging in westlicher Richtung weiter und kam auf den Buschplatz Tjenaula. Sie ging weiter und kam nahe an einen Brotfruchtbaum. Sie hörte, daß jemand auf dem Baume Brotfrüchte abpflückte, und daß die Früchte herunterfielen und auf dem Boden aufschlugen. Da dachte sie bei sich: „Wo ist die Stelle, wo die Brotfrüchte herabfallen?“ Sie horcht näher hin und hörte es jetzt deutlicher. Da dachte sie: „Aha, dort fallen sie herab, dorthin will ich gehen.“ Sie ging näher heran

die hiesigen Eingeborenen die Eingeweide essen sahen. Das sei in ihrer Heimat nicht Brauch. Der Ekel der But-Leute war so groß, daß sie mit den hiesigen Arbeitern nicht mehr zusammen essen wollten. Nach dem Brauch der hiesigen Gegend hätte also *Gumuna* die Eingeweide des Aals wohl essen können. Sie tat es aber nicht, weil sie sich schämte, da es sich um einen Aal-Mann handelte, der mit ihr intim geworden war.

¹²⁹ Dieser unförmige Stein, der etwa 4 m hoch ist und wohl 150 cm im Durchmesser hat, ist heute noch an der Küste zwischen Suanum und Munschun zu sehen.

¹³⁰ Jedes Dorf hat sein eigenes Buschgebiet, und alle Plätze im Busch haben bestimmte Namen. Im Buschgebiet des Dorfes Bungain allein sind mir 335 Platznamen bekannt.

und sah den Mann *Buang* auf dem Brotfruchtbaum Früchte pflücken, indem er sie mit einem Holzhaken heranzog. Nur drei Früchte waren herabgefallen. *Gumuna* hob sie auf und legte sie zusammen. Sie nahm einen kurzen Speer und zerteilte eine Frucht mit dem Speer. Aus den Stücken entstanden viele Brotfrüchte. *Buang* saß hoch oben im Baume. Er stieg hinab. Als er dem Boden näher kam, sah er die vielen Brotfrüchte und dachte bei sich: „Woher kommen die vielen Früchte? So viele habe ich doch nicht gepflückt.“ Er stieg wieder den Baum hinauf und zählte die Stellen an den Ästen, an denen er vorher die Früchte gepflückt hatte. Er zählte nur drei Stellen. Da sagte *Gumuna*: „Komm nur herab, es sind schon sehr viele Früchte hier unten. Komm herab, wir wollen die Früchte zusammenbinden und ins Dorf gehen.“ Jetzt erst sah *Buang* die Frau *Gumuna*. Er fürchtete sich und dachte: „Wenn ich hinabsteige, dann wird mich diese Frau auffressen.“ Die Frau sagte: „Steig nur herab.“ Er sagte: „Wenn ich hinabsteige, wirst du mich auffressen.“ Sie sagte: „Steig nur herab, ich werde dich nicht auffressen. Bin ich denn gekommen, dich aufzufressen? Ich bin gekommen, dich zu heiraten.“ Er sagte: „Wenn ich hinabsteige, vielleicht wirst du mich auffressen.“ Sie sagte: „Ich werde dich nicht auffressen, steig nur herab.“ Da stieg er zu ihr hinab. Sie sammelten die Früchte, banden sie zusammen, nahmen sie und gingen damit ins Dorf Kolowanga¹³¹.

Buang hatte aber schon eine Frau geheiratet, die *Waridjau* hieß. Als er mit *Gumuna* schon nahe ans Dorf kam, sagte sie zu ihm: „Geh voraus ins Dorf und frage deine erste Frau, ob es ihr recht ist, wenn ich zu dir komme. Wenn sie damit einverstanden ist, dann komm, hole mich hier ab und bringe mich ins Dorf.“ *Buang* ging voraus ins Dorf und sagte zu seiner ersten Frau: „Ich habe eine Frau gebracht, sie steht hier draußen nahe am Dorf.“ Da sagte seine erste Frau *Waridjau*: „Sie soll nur kommen, sie kann mit mir zusammen sein. Wo wartet sie denn? Ich will gehen und sie herbeiführen.“ *Waridjau* nahm ein Steinbeil, legte es auf die Schulter, ging fort und suchte *Gumuna*, fand sie aber nicht. *Gumuna* hatte Angst bekommen und sich deshalb in den Baum *Waidjimne* verwandelt. *Waridjau* suchte und suchte, konnte *Gumuna* aber nicht finden. Sie sah den Baum *Waidjimne*, nahm das Steinbeil, schlug damit auf den Baum, hieb ihm einen Ast ab und sagte dabei: „Wäre *Gumuna* hier, ich würde nach ihr auch so mit dem Beile schlagen, wie ich jetzt auf diesen Baum einhaue.“ *Waridjau* ging ins Dorf zurück. Ihr Mann fragte sie: „Hast du die Frau nicht gebracht?“ *Waridjau* sagte: „Ich habe sie nicht gesehen, ich habe gesucht und gesucht und sie nicht gefunden. Darum bin ich wieder zurückgekommen.“ *Buang* sagte: „Ich will gehen und sie suchen.“ Er ging und sah bald *Gumuna*, die sich wieder in die Frau verwandelt hatte. Er ging näher heran und sagte zu ihr: „Ich habe doch meine erste Frau geschickt, daß sie dich in das Dorf bringen soll.“ *Gumuna* sagte: „Deine erste Frau hast du hierher geschickt, aber sie hat mit dem Steinbeil nach mir geschlagen. Ich blute noch davon an der Hand.“ *Buang* führte *Gumuna* ins Dorf und fragte seine erste Frau: „Warum hast du sie denn

¹³¹ Kolowanga liegt nördlich von Bungain, ist aber heute nicht mehr bewohnt.

mit dem Beil in die Hand geschlagen?“ *Waridjau* sagte: „Ich habe sie nicht an der Hand verwundet, ich habe nur nach dem Baum geschlagen.“

Sie blieben. Es wurde Abend. Sie legten sich schlafen. Es wurde Morgen. Da nahmen die Leute ihre Taschen und gingen an den Fluß, um Steine zu holen. Früher hatten nämlich die Leute von Bungain nichts anderes zu essen als getrocknete Fische, Steine aus dem Fluß und den harzähnlichen Saft der Brotfrucht. Sie sagten zu *Gumuna*: „Geh auch mit uns und hole Steine.“ Sie aber sagte: „Ich bin müde, weil ich einen sehr weiten Weg hinter mir habe. Auch ist meine Hand noch geschwollen und schmerzt mich. Ich will deshalb hier bleiben und mich ausruhen.“ Aber sie hat nur gelogen. Die andern Leute gingen alle an den Fluß, Steine zu holen, *Gumuna* allein blieb im Dorfe zurück.

Gumuna sagte einen Zauberspruch, da entstanden gute Häuser. Vorher hatten nämlich die Bungain nur ganz kleine Hütten am Boden. Durch den Zauberspruch entstanden auch Schweine, Hunde, Hühner, zahme weiße Kakadus, Holzschüsseln, Töpfe, Stößel, um Taro zu zerstampfen, kurz: die gesamte Hauseinrichtung. Dann nahm *Gumuna* die Eingeweide des Aales, ging damit in den Busch und pflanzte sie in den Boden. Da kamen Keimblätter aus dem Boden. Es entstanden die verschiedenen Arten von Yams, Taro, *kaukau*-Yams¹³², Bananen, Zuckerrohr, *pitpit*-Gemüse¹³³, verschiedene andere Gemüse, kurz: alle Nahrungsmittel. *Gumuna* pflückte davon nur die Blätter ab und ging ins Dorf zurück. Aus den entsprechenden Blättern entstanden dann aber Yams, Taro usw. *Gumuna* machte Feuer, indem sie über einen gespaltenen Stock einen Rotang zog¹³⁴. Früher hatten die Bungain kein Feuer gehabt. *Gumuna* hat als erste Feuer gemacht. Sie nahm die Früchte, kochte verschiedene Gerichte daraus und brachte das Essen in jedes Haus. Die Türen der Häuser verschloß sie nicht, wie sonst üblich, mit Stöcken, sondern mit langen *kaukau*-Yams.

Unterdessen sammelten die Leute am Fluß Steine. Sie gingen an verschiedene Stellen des gleichen Flusses: nach Magila, Yone und Terew. Die gefundenen Steine füllten sie in ihre Taschen und gingen damit den Berg hinauf ins Dorf. Als sie näher an das Dorf herankamen, sahen sie die neuen, großen Häuser, sie hörten die Hunde bellen, die Schweine schreien, die Hähne krähen. Da gerieten sie in Furcht und sagten: „Was ist das für ein Dorf mit den großen Häusern? Das ist ja nicht unser Dorf. Die Hunde und Schweine werden uns auffressen.“ Sie schimpften mit *Buang* und sagten: „Warum hast du diese Frau ins Dorf gebracht? Die Schweine und Hunde werden uns auffressen. Wir haben Angst, wir wollen nicht ins Dorf gehen. Geh du zuerst voraus!“ *Buang* ging voraus. Seine erste Frau *Waridjau* ging hinter ihm, und dann folgten die andern. Als sie die großen Häuser sahen,

¹³² Vgl. zu *kaukau* die Anm. 33.

¹³³ Vgl. zu *pitpit* die Anm. 52.

¹³⁴ Es handelt sich also um ein Feuerzeug, das man nach der Terminologie SPEISER's „Rotangsäge“ nennt. Die Rotangsäge war bisher aus dieser Gegend noch nicht belegt worden; vgl. dazu: FELIX SPEISER, Über Feuerzeuge in der Südsee (Anthropos, XXXV-VI, 1940-41, S. 239-263, bes. S. 248 ff.).

erschrecken sie und sagten: „Wie hat denn diese Frau dies alles gemacht?“ *Gumuna* aber kam und übergab jedem einzelnen sein eigenes Haus. Die Leute stiegen auf den Leitern zu den Häusern empor. Sie nahmen die Stöcke von der Türe weg und warfen sie auf den Boden. Es waren aber nicht Stöcke, es waren *kaukau*-Yams, und einige davon zerbrachen¹³⁵. Manche wagten nicht, in die Häuser zu steigen. Aber *Gumuna* sagte: „Habt keine Angst, steigt nur hinein.“

Die Leute legten die Steine hin. *Gumuna* brachte ihnen Yamssuppe und sagte: „Eßt keine Steine mehr. Eßt diese Suppe, es ist ein gutes Essen.“ Die Leute aber sagten: „Das ist kein Essen für uns. Wenn wir das essen, werden wir es erbrechen müssen.“ *Gumuna* sagte zu *Buang*: „Iß doch.“ Aber auch er hatte Angst und wollte nicht. Doch er merkte den guten Geruch der Suppe und dachte bei sich: „Es duftet gut.“ Er steckte den Finger in die Suppe. Das sah der Hund. Der Hund wedelte mit dem Schwanz, steckte die Zunge aus dem Munde, leckte hin und her und schaute zu *Buang* empor. *Buang* gab ihm ein wenig. Der Hund fraß es schnell auf. Er steckte seine Schnauze in die Hand des Mannes und wollte noch mehr haben. Da nahm auch *Buang* ein wenig und steckte es in den Mund. Es schmeckte vorzüglich. Auch seine erste Frau aß davon und sagte dann allen Leuten, sie sollten nur essen. Sie aßen, und es schmeckte ihnen sehr gut. Als sie gegessen hatten, fühlten sie auf einmal, wie die Steine in ihrem Bauch hin und her rollten. Sie hatten Schmerzen im Leib. Früher hatten sie ja immer nur Steine gegessen. Weil sie aber keinen After hatten, blieben alle Steine im Leib. Nachdem sie jetzt richtiges Essen zu sich genommen hatten, trat auch die Verdauung ein. Die Steine im Bauch fanden keinen Ausweg; darum die Leibscherzen. Da fingen sie wieder an, mit *Buang* zu schimpfen, und sagten zu ihm: „Warum hast du diese Frau ins Dorf gebracht? Wir haben ihre Speise gegessen und haben jetzt so große Schmerzen im Leibe.“

Gumuna sagte zu den Leuten: „Geht doch austreten.“ Sie zeigte ihnen nahe beim Dorfe einen Platz, der als Austreteplatz dienen sollte. Sie gingen und setzten sich hin. Der Leib entleerte sich aber nicht, denn die Leute hatten keinen After. Als *Gumuna* das sah, nahm sie ein Bambusmesser und band es an einen Baum (*manefa*)¹³⁶ fest. Für jeden einzelnen band sie ein Messer an einen Baum. *Buang* versuchte es als erster, und *Gumuna* zeigte ihm, wie wie er es machen sollte. *Buang* scheuerte sein Gesäß an dem Messer bis der After entstand. Da fielen alle Steine mit großem Getöse heraus. Jetzt war der Leib erleichtert, und die Schmerzen hörten auf. Alle Leuten machten es nun auch so. So kamen die vielen Steine heraus. Diese Steine liegen heute noch auf dem Platze Kolowanga. (Sie haben meist die Form eines Kegelstumpfes.)

Die Leute sagten: „Jetzt ist unser Leib erleichtert, jetzt ist es gut.“ Aber bald stellte sich das Hungergefühl ein. Da sagten die Leute: „Wir sind

¹³⁵ Der Gewährsmann sagte an dieser Stelle ergänzend dazu: „Daher kommt es, daß heute noch beim Ernten der *kaukau*-Yams manche Früchte zerbrechen und dann faulen.“

¹³⁶ Die *manefa*-Bäume haben einen schief wachsenden Stamm.

hungrig.“ *Gumuna* gab ihnen wieder zu essen. Die Leute sagten zu *Buang* : „Es ist gut, daß du diese Frau zu uns gebracht hast. Das Steine-essen wollen wir jetzt ganz aufgeben. Wir wollen nur mehr die Nahrung haben, die *Gumuna* uns gibt.“ Und so geschah es. *Gumuna* ging immer heimlich in den Garten, wo sie früher alles gepflanzt hatte. Sie nahm immer nur die Blätter und kochte gutes Essen daraus.

Gumuna gebar einen Knaben ; er hieß *Doareo*. Der Knabe wurde groß. *Gumuna* ging in den Garten und pflanzte alle Nahrungsmittel : Yams, Taro, Zuckerrohr, Bananen usw. Danach kam sie ins Dorf zurück. Sie ging wieder, pflückte nur die Blätter ab und machte ein gutes Essen daraus. Aus den Blättern machte sie Yams, Taro, Bananen usw. Darum konnte sie den Leuten immer gutes Essen geben. Die Leute glaubten, *Gumuna* würde aus dem Garten immer wirkliche Yams, Taro usw. holen. Aber es war nicht so, sie nahm nur die Blätter.

Eines Morgens, als es noch dämmerte, nahm *Gumuna* eine Netztasche vom Haken und ging damit in den Garten. Der Knabe *Doareo* lief ihr nach. Er wollte aber nicht, daß die Mutter ihn sähe, sonst würde sie wohl zornig werden. Er schlich ihr deshalb heimlich nach. Die Mutter kam an den Garten, stieg am Gartenzaun die Leiter hoch und auf der andern Seite wieder hinab. Der Knabe schlich ihr nach, hielt sich außerhalb des Gartenzaunes versteckt und beobachtete die Mutter. Er sah, wie sie Blätter vom Yams, Taro, Zuckerrohr usw. abschnitt, und dachte bei sich : „Die Mutter hat schon seit langer Zeit immer nur Blätter geholt und ins Dorf gebracht, und das haben wir gegessen. Ich glaubte, es seien richtige Yams und Taro gewesen. Es waren aber nur die Blätter, und die haben wir gegessen.“ Er rief die Mutter an und sagte : „Mutter, schon seit langem hast du nur diese Blätter genommen und sie ins Dorf gebracht, und wir haben sie gegessen.“ Als *Gumuna* das hörte, war sie sehr beschämt. Sie war ganz verwirrt und ließ alle Blätter zu Boden fallen. Sie ging in den unteren Teil des Gartens und kam dann wieder herauf. Sie schrie wie ein Hund, zerbrach den Zaun und sprang darüber. Dann lief sie auf den Buschplatz *Karim-nain*, lief an einen kleinen Bach, lief wieder den Berg hinauf und kam auf den Buschplatz *Soma*. Sie drehte und drehte sich herum, wie sich ein Hund dreht, wenn er sich hinlegen will¹³⁷. Sie legte sich hin und verwandelte sich in einen Stein. Der Stein heißt *Soma-nain*¹³⁸.

Doareo sah, was die Mutter machte und weinte. Er fällte einen Baum (*difug*), nahm ihn, schob ihn unter den Stein und versuchte den Stein hochzuheben. Er sang dabei : „Mutter, Yamsblätter, Taroblätter, *kaukau*-Blätter, Gemüseblätter (usw.) ! Steh auf, steh auf !“ Aber der Knabe war zu schwach. Er konnte den Stein nicht aufheben.

Da lief er zurück ins Dorf und sagte zum Vater : „Die Mutter war im Garten und hat Blätter von Yams und Taro abgeschnitten. Da ist sie sehr

¹³⁷ *Gumuna* verwandelte sich nicht in einen Hund, sondern benahm sich nur wie ein Hund.

¹³⁸ *Soma-nain* = „Somas Frau“, d. h. die Frau am Platze *Soma*.

erschrocken und hat die Blätter fallen gelassen. Sie schrie wie ein Hund, sie hat den Zaun zerbrochen und ist darüber gesprungen. Ich habe sie gesehen. Sie hat sich gedreht, sich hingelegt und sich in einen Stein verwandelt. Ich bin gekommen und wollte es dir sagen.“ Der Vater sagte: „Warum bist du ihr nachgegangen?“ Er nahm ein Stück Feuerholz, schlug damit den Knaben und sagte: „Woher sollen wir jetzt zu essen bekommen?“ Der Vater nahm ein Steinbeil. Vater und Sohn gingen und fällten einen Baum. Sie schoben den Baum unter den *Gumuna*-Stein und wollten ihn hochheben. Sie versuchten, versuchten, versuchten, aber es ging nicht. Sie sangen dabei: „Mutter, Yamsblätter, Taroblätter, *kaukau*-Blätter, Gemüseblätter (usw.)! Steh auf, steh auf!“ Sie hoben und hoben. Da brach der Baum ab. *Gumuna* machte es finster um den Knaben. Sie nahm den Knaben und legte ihn nahe zu sich. Er verwandelte sich auch in einen Stein. Dann machte sie es auch finster um *Buang*. *Buang* ging etwas weiter, legte sich hin und verwandelte sich auch in einen Stein.

Die erste Frau *Waridjau* ging auch hin. Sie sah die Steine und weinte. Dann ging sie ins Dorf zurück und sagte es allen Leuten. Sie jammerte: „Woher sollen wir jetzt zu essen nehmen? Sie hat sich in einen Stein verwandelt. Warum ist ihr der Knabe nachgegangen?“

Die Yams im Garten wurden reif. *Waridjau* rief alle Leute zusammen. Sie gingen in den Garten und wollten die Yams ausnehmen. Sie gingen an einen Erdhaufen, aus dem die Yampflanze hervorwuchs, nahmen die Erde weg und eine Yams heraus. Sie legten die Yams oben auf den Erdhaufen. Dann kratzten sie Moos von dem Steine *Soma-nain* ab. Sie schnitten auch Yamsblätter mittels einer versteinerten Muschel ab. Dann nahmen sie aus der Tasche Schmuckringe und Hundezähne und schnitten auch Blätter vom Zierstrauch (*koijombe*) ab. Das alles steckten sie um die Yams herum in den Boden. Dann sangen sie den Zaubergesang: „Lege einige Yams hin, wir wollen sie ausnehmen. Lege nur gute Yams hin, wir wollen sie ernten. Schlechte, verfaulte Yams wollen wir nicht.“ Sie kratzten wieder etwas Moos vom Steine *Soma-nain* ab und kauten das Moos mit Betelnüssen, Pfeffer und Kalk. Die Überreste der gekauten Betelnüsse legten sie oben auf die Yams. Als sie die Yams alle geerntet hatten, legten sie sie zusammen. Dann schnitten sie die Wurzeln von den Yams ab, füllten die Yams in ihre Taschen und gingen damit ins Dorf. Sie kochten die Yams, aßen sie und sagten: „Jetzt wissen wir es. Jetzt können wir auch Yams pflanzen und essen. Jetzt wissen wir es.“

Schlußbemerkung: Der Stein *Soma-nain*, die verwandelte *Gumuna*, liegt etwa eine halbe Stunde nördlich vom Dorfe Bungain. *Gumuna* liegt mit ihrem Kinde zusammen, sie trägt gleichsam das Kind auf den Armen. Der *Buang*-Stein liegt einige Meter davon entfernt. Die zerklüftete Gestalt der Steine geht wohl auf Wasserspülung zurück. Wohl sind an den Steinen zwei Löcher zu sehn, die in der Phantasie der Eingeborenen zu Augen werden, und so wurde der ganze Stein zu einem versteinerten Menschen. Neben *Gumuna* liegt noch ein kleiner Stein. Das ist die Netztasche, in die *Gumuna* die Blätter steckte. Etwa 20 Minuten nordwestlich von dieser Stelle ist der Platz Kolowanga mit den vielen Kegelstumpfsteinen.

Im Dorfe Senampeli fand ich auch so einen Kegelstumpfstein. Der Mann SAMBRE (etwa 30 Jahre alt aus dem Dorfe Senampeli) erzählte mir darüber: „Wenn wir ein Tanzfest mit großem Essen veranstalten, wird aus Stöcken und Sagostengeln ein großer Schacht gemacht und mit Yams vollgefüllt. Damit der Schacht durch die schweren Yams nicht zerbricht, wird ein Zauber darüber gesprochen: Man nimmt den Kegelstumpfstein (der sicher von Kolowanga stammt), legt ihn oben auf die Yams und dreht ihn hin und her. Man sagt dabei: ‘*Gumuna, Waridjau, Doareo, Aiwog-namna, Aimalua-namna, bagerwi-bagerwa, wii tuka wii pokan, wia-rumba-namna*’“¹³⁹.

Im Dorfe Suanum bleiben heute noch die Yams immer nur sehr klein, weil *Gumuna* aus diesem Dorfe fortgelaufen ist. In Taul, Senampeli und Bungain werden sie aber durch Hilfe *Gumuna*’s sehr groß. So sagen die Leute, wenn sie die obige Mythe erzählen (JOHANN GEHBERGER).

* * *

Wenn mit der vorstehenden Veröffentlichung dieser Erzählungen der vergleichenden Mythenforschung ein umfangreiches Material zur Verfügung gestellt werden konnte, und zwar aus einem Teile Neuguineas, aus dem bisher keinerlei Mythen in der Literatur bekannt geworden sind, so ist das nicht zuletzt ein Verdienst meines Mitbruders und ehemaligen Lehrers P. GEORG HÖLTKER. Nicht nur deshalb, weil ich erst auf seine wiederholten Anregungen und Aufmunterungen hin diese Mythen hier an Ort und Stelle aufnahm bzw. aus meinen früheren Feldnotizen diese Sammlung zusammenstellte, sondern auch deshalb, weil P. HÖLTKER das Manuskript über die schweren Kriegsjahre hinüberrettete (die letzte Postsendung nach Europa, die vor der japanischen Besetzung Neuguinea [Wewäk] verließ, enthielt diese Manuskriptblätter), es nun stilistisch bearbeitete, mir die endgültige Fassung zur Genehmigung vorlegte und dann die Drucklegung sorgsam in die Hand nahm. Ich danke P. HÖLTKER für seine Hilfe. P. JOHANN GEHBERGER, S. V. D.

¹³⁹ Dieser Zauberspruch ist in der Bungain-Sprache abgefaßt und nicht vollständig übersetzbar, *bagerwi - bagerwa* = „leg die Yams fest zusammen.“ *wii tuka wii pokan* ist ein Zauberspruch für den Garten. *rumba* soll etwas sein, durch das die starke Strömung im Flusse entsteht.

Mythological Fragments from the Small Islands near Madang (New Guinea).

By ALBERT AUFINGER, S. V. D., New Guinea.

Since these islands are so small that they provide living space for only a few hundred natives, they have not received the attention they deserve. Although their inhabitants have been in very close contact with whites for several decades, the islands have remained practically unknown in ethnographic literature¹. In a previous article I discussed the "cipher languages" found on these islands². Inasmuch as their ethnography is still so little known, and also because the ancient traditions are rapidly disappearing due to the considerable cultural changes, I believe it worth the while to submit these few disconnected bits of mythology gathered in 1939 while I was still a missionary on the islands. They do not pretend to be more than the title indicates: fragments from an almost vanished melanesian island culture.

1. The Dispersal of the Fishes³.

(A Myth from the Island of Ragetta.)

A long time ago, there was on the island of Ragetta a deep and narrow water-hole, entirely enclosed with rocks. A broad, flat stone lay across the top like a cover. A great number of fishes, large and small, swam about in this reservoir, the large ones generally near the bottom and the smaller ones close to the surface. The water-hole was called *Loliwan*. But only one man knew there were so many fish there. All the other people had been afraid of the spirit-stone, but he had boldly lifted up the cover and

¹ Except for Ragetta, the largest of the islands, which lies directly opposite the harbor of Madang.

² ALBERT AUFINGER, *Die Geheimsprachen auf den kleinen Inseln bei Madang in Neuguinea* (Anthropos, XXXVII-XL, 1942-45, pp. 629-646). In this article are to be found more detailed data regarding the location, names and populations of the islands. The geographic outline map is on page 631.

³ This myth was related to me by KANGKANG of the island of Ragetta, who was at that time (1939) about 35. He had heard it from his father GATEK who had died about the year 1920 at an unusually advanced age.

looked in. The man's name was *Sinalai*. He was married and had two children. The eldest was a good and obedient child, but the second was a cunning, stubborn fellow.

When all the others crossed over⁴ to their gardens each morning, *Sinalai* always stayed at home. He would send his wife and two sons to work in the gardens, but never went himself. As soon as everyone had left the village, *Sinalai* would go to the water-hole and very carefully lift the stone to one side. Then, as the sun shone down into the water, the fish would begin to dart about swiftly, stirring up the water. The little ones first appeared on the surface, then gradually the big ones rose to the top too. *Sinalai* would wait, spear in hand, until a good-sized one came to the surface, then ran it through the back of the neck so that the fish was killed outright. After that it was easy to drag it out of the water and throw it to one side. Immediately replacing the flat stone over the hole, he took the fish home and cooked it, together with what tuber he could find in his neighbors' houses. He also brought the palm-leaf mats from their homes and places them in a circle about his kettle. When he had eaten his fill he threw the remainder to the hogs. Then he sat down, chewed several betel nuts, and spat the red betel juice liberally on all the mats around him. When the people came home in the evening they asked him why he had taken their mats and helped himself to their vegetables (tubers). *Sinalai* replied: "Some visitors came, and it would have been a sorry thing for us if I had not been able to set a fitting meal before them. In the future I'll just remain in the village and entertain visitors that come." That satisfied the villagers. *Sinalai* got away with this deception for a long time.

But as time went on the younger son grew weary of always having to do his father's work. He also wanted to know just what his father did while the others were away. So one day he pretended he was sick and remained at home. From his hiding place he carefully observed what his father did, and he saw everything. On the following day when his father again wished to stay home, the boy spoke to him insultingly and told him he should go to work for a change. If visitors should come he himself could entertain them. The two exchanged heated words, but the father finally realized that he had no choice but to go along to work with the others and leave his son at home alone.

With the father gone, the boy went directly to the water hole and lifted the stone cover. However he was not careful like his father, but simply tossed the stone to one side. That frightened the fish, and started a commotion among them. The son stood with spear poised and when a large fish came to the surface he struck at it with the weapon. But his aim was poor, and the spear glanced off the huge fish, inflicting only a flesh wound. The fish became enraged and plunged madly about in all directions so that the boy could not catch it. In the resulting confusion the other fish

⁴ Since the gardens were situated on the mainland, the islanders crossed over to them in canoes.

became excited and thrashed about with their tails so that the water was soon churning and spilling out over the rim. The rocks enclosing the cistern were smashed with a deafening roar that could be heard far in the distance. While the boy stood close by, paralyzed with fright, the gushing waters swirled over him and he was drowned.

Eventually the waters found their way to the sea, and thus the fish reached the ocean and were distributed from that point to all parts of the world ⁵.

2. The Beautiful Maiden from the Pandanus ⁶.

(A Myth from the Island of Panutibun.)

At the edge of the village stood a red pandanus plant ⁷, that was always heavily laden with fruit clusters. But the choicest fruit was the topmost cluster on the plant. It had not the slightest bruise or flaw of any kind. Down low on the plant was a cluster of bad fruit, already showing signs of decay. One day this spoiling fruit broke off and fell to the ground.

Every day after the villagers had gone off to their gardens, the fruit clusters changed into young maidens. Because the lowermost cluster was already spoiled the maiden that came from it had all sorts of blemishes on her body, especially large sores on her legs. As soon as this disfigured creature thought that all the people of the village were gone she put her ear to the ground to listen. If everything was quiet she stole into the village to take a good look around. If no one was there and nothing suspicious was to be seen, the maiden hurried back to the pandanus and told her sisters who were still in the form of fruit clusters. "Turn into maidens and come into the village with me!"

Thereupon the clusters became beautiful young maidens. Into the village they would go, each carrying her string bag with her. Inside each dwelling was an empty coconut shell in which the people ordinarily kept their drinking water. But before leaving for the day's work they would always drink them dry. Now, each maiden entered the particular house assigned to her, and put the empty coconut shell in her pouch.

Then the whole group went to the cistern and filled the shells with fresh water. Afterwards they would bathe and decorate themselves with flowers and fragrant herbs. Then they brought the water-filled shells back to the various houses.

⁵ A pool still remains on Ragetta which, according to the people, dates back to the former reservoir, *Loliwan*.

⁶ This myth was related to me by KAER, of the island of Panutibun, a man about twenty five years old at the time (1939). He had heard the story from the lips of the old men, especially of the aged GUMULOU, now dead, who was also a native of Panutibun. With this myth cf. the analogous myth of the Samap, "Die jungen Frauen aus der Bambusstaude" (JOHANN GEHBERGER, *Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas*. In: *Anthropos*, XLV, 1950, pp. 314-318).

⁷ The pandanus (or screw pine) here referred to is called *aran* in pidgin English. But there are a great many varieties in New Guinea, and as even *aran* is only a generic term it does not specify any particular variety here.

The fairest of the maidens, the one from the topmost cluster, performed these chores in one of the houses. The rest of the maidens brought yams or bananas and some clay kettles from the other houses and placed them in front of the house where their fairest sister was. The sisters all joined in cooking and eating the meal. Afterwards they washed all the pots and dishes and put them back in the houses where they had found them. They neatly swept out the houses and the village square. Then they went back to the pandanus, and each maiden was changed back into her respective cluster of fruit.

In the evening the people returned home from the gardens and found not only the houses and the village square swept, but even the coconut shells filled with fresh water. They asked, "What fine girls could have done this?" No one seemed to know, and everyone said: "We have all been at work. Just who could have done this?"

The people decided to leave a young man in the village to keep his eyes open and find out who tidied up the place and brought the water. A youth volunteered to do this. He told them: "I will keep myself out of sight." The others agreed that was a good idea.

On the following day the young man concealed himself on the topmost platform of the men's house. He kept perfectly quiet after the others had gone away. Soon he heard the disfigured maiden from the pandanus jump to the ground and come into the village. He saw her look about the place carefully, then hurry back to the pandanus to call her sisters. The maidens went about their chores as usual but did not suspect they were being observed. From his vantage point the youth also saw the loveliest of the maidens and noted the house that she entered. "I will marry this fairest of the maidens," he thought to himself, "therefore I shall say nothing to the others about what I have seen today."

That evening the people came home and saw immediately that the village had again been swept and the drinking shells replenished. They asked the youth what he had seen but he lied to them. "I saw nothing," he said. "I fell asleep and did not see what happened. But the day after tomorrow I will hide here again, and I shall be more watchful."

The next day the youth made a mixture of coconut oil and red ochre and rubbed it on his body. He also decorated himself with sweet-smelling plants so that on the morrow he might be attractive to the girl. That evening he spoke to the owner of the house which he had seen the beautiful maiden enter: "The truth is, yesterday I did see who sweeps the village and brings the water. It is the maidens from the pandanus. Tomorrow I would like to hide in your house and capture one of these maidens for my wife. You must lock me up in your house tomorrow and put the kettle within my reach, but a little out of sight. When the girl looks for the kettle I shall seize her and hold her fast."

The owner of the house agreed to this and on the next day he concealed the young man in his house before going off to work with the others. Presently the maidens came from the pandanus and went about their usual

chores. The fairest one entered the dwelling where the youth was hid. She searched for the kettle, and finally located it under the sheath of the palm leaf. She drew the kettle out from beneath the sheath, wondering the while who could have put it in such a place. As the girl pushed the sheath to one side she was encircled by the powerful arms of the youth, who had been lying unobserved on the upper platform of the house. The girl twisted and turned, but to no avail. The man was the stronger of the two. The other maidens throughout the village heard the commotion inside the house, and in stark terror they fled back to the safety of the pandanus and were changed back into their original forms. But the beautiful maiden, in the clutches of the youth, tried to escape by changing her appearance. At first she turned into a mouse, then into a spider, finally into a lizard. But the man would not let the girl go. "I won't let you go free again", he told her. "You must turn into a beautiful maiden again and I will marry you." At once in place of the lizard stood the lovely maiden.

That evening the owner of the house came home from work and found the door open. But since he was in on the scheme he said nothing⁸. Entering the house he saw the youth, and the maiden trying to hide her face on his breast. The young man described how he had succeeded in capturing the beautiful creature. To which the other replied: "You've done well."

When the rest of the people of the village arrived home and saw the unfamiliar girl, they said, "Who is this? We have never seen such a beautiful girl in any of the villages." The boy explained to the people how he had won the girl. Then he took her into his father's house as his bride. In the course of time the young wife bore her husband a little son.

Some years elapsed. Then one day when the boy's mother went back to work in the gardens, she entrusted the child to the care of its grandmother in her absence. But the boy was a self-willed little fellow and paid no attention to the commands of its grandmother. Then the old lady became angry and scolded the child. "You don't listen to me," she said, "because you do not have human blood in your veins. It is pandanus blood." The boy said nothing, but that night he asked his mother, "Mother, who are your parents? Where is your native village?" The question made the mother angry and she scolded the boy. Then he told her why he had asked the question. The mother was much embarrassed⁹. The next day when her husband asked her why she did not go to work she lied to him, "I cannot go today. I am sick. I want the child to stay with me too."

All the people went to work in the gardens except the mother and

⁸ Otherwise the owner of the house would certainly have sounded an alarm had someone broken into the house in his absence and left it standing open. When the people leave their homes for a longer period they barricade the doorways with palm leaf matting and crossbars.

⁹ It was a grave insult to the mother to be reminded of her non-human origin. This theme is found often and in many variations among the myths of the islands near Madang. In a previous article I recorded another example of it. Cf. ALBERT AUFINGER. Eine erklärende Mythe zu den "prähistorischen" Keramikfunden im Madang-Gebiet (Anthropos, XXXIV, 1939, pp. 396-402, especially page 402, note 34).

child. When everyone else had left the village, the mother took her son to the edge of the village where the pandanus stood. There she was changed back into a fruit cluster. However, because she was no longer a virgin, she became not a red pandanus as she had been before, but a white one¹⁰. The boy became a pandanus leaf, the one nearest the ground. At the base of the plant a tiny opening was left (somewhat like a mouth, my informant told me).

That evening the husband returned from his labors in the garden and found his house open and nobody home. He put his hand to the fireplace to see if the ashes were still warm. When he found them already cold he knew that he had lost his wife and child. He rushed to the spot where the pandanus stood, and there he saw the fruit cluster and the pandanus leaf which had been his wife and child. He asked his little boy: "Why have you turned into this leaf? I love you so much." But the little boy said (through the aforementioned opening in the root), "Your mother told me I had pandanus blood in my body. Therefore my mother changed me into a pandanus leaf." After these words the opening closed up forever.

The husband wept long and bitterly over his loss. But his tears did not bring back his wife and son. From that time no one ever saw the pandanus maidens again.

3. Where the Songs and Dances on the Island Come from.

(Two Myths from the Island of Sek.)

Introductory remark: The dances of the island of Sek, and especially the chants which accompany them, are known under the general term of *kanam*. If one wishes to specify a particular dancing song, the word *kanam* is combined with the first word of the respective song. All these *kanam* melodies, together with the corresponding dance-forms, are thought to have come originally from Bargam¹¹, according to my informants. The natives of Rempi and Matukar learned the texts and dances from the Bargam people, and from Rempi and Matukar they were passed on to the islands offshore, including Sek. It should be noted that at the present time the people of Sek sing and dance the so-called "new" *kanam*, since the old, original *kanam* is no longer known, the old people having failed to pass it down to the younger generation. The following three songs are examples of such *kanam* texts:

¹⁰ It is from this mythological association of ideas that the red pandanus is thought of even today as a bewitchingly beautiful young girl, the white one, on the contrary, as an old woman. For the same reason the young people were formerly forbidden to eat the red pandanus fruit.

¹¹ Bargam is a name applied broadly to all the people from the wooded back-country of Rempi, the so-called Rempi bush. For the geographical location of the coastal villages of Rempi and Matukar (northerly from Alexishafen) cf. the outline map in: GEORG HÖLTKER, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea (Anthropos, XXXV-VI, 1940-41, p. 59).

1. *dana imú yóum lem o yóum lem o aun dana e,*
dasil i mu yóum lem o... yóum lem o... aun dana ee.
2. *aun daló kukúko meolimo o e oe o.*
3. *atira mo o lelé a éya* ¹².

While it is true that almost all the songs are included under the term *kanam*, I know of at least two exceptions, viz. the two dance-chants *lidup* and *kai*, neither of which is known by the name *kanam*. Besides having special names, each of these two melodies has the further distinction of a special myth connected with its origin. I shall relate these myths as I learned them from three men of Sek, viz., NANGAI, at that time (1939) about fifty years of age, DENTEIN, then about sixty, and SAKON, who was about fifty five. (NANGAI and DENTEIN have died since then.)

The Myths: 1. The origin of *lidup*. — *Lidup* was an evil spirit who haunted the natives of Mabonup ¹³. One day when a man of this village was in the act of climbing a tree, the evil spirit caused him to fall to the ground, and left him lying half-dead in the bush. As he lay unconscious under the tree *Lidup* revealed to him a new dancing song ¹⁴. When the man came to, he made his way back to the village and related to the people what had befallen him. He also mentioned the new dancing song, and sang it for them. They all liked the song ¹⁵ and often sang it in their village festivals. Later on the Mabonup natives sold the song, which they called *lidup* after the name of the evil spirit, to the people along the coast, and thus it came to the island of Sek, where the people still sing and dance to it under the name of *lidup*.

2. The origin of *kai*. — There once lived on Sek a man whose name was *Tamoi*. He had two sisters called *Momopein* and *Kalkal*. One day when the sea was calm, *Tamoi* took his two sisters into the canoe and sailed far out to sea. Some other canoes went along, but when they decided they had gone far enough and headed back for home, *Tamoi* did not want to turn

¹² I was unable to obtain the translation of these songs (supposing indeed they are translatable) from my informants. The first is a hunting song, used to welcome the successful hunter on his return from the chase.

¹³ Mabonup is a village lying about two miles inland and westward from Alexishafen; cf. the outline map in: ALOYS KASPRUS, S. V. D., The Languages of the Mugil District, NE-New Guinea (Anthropos, XXXVII-XL, 1942-45, p. 719).

¹⁴ The untranslatable song text goes like this: *le bubú, o. bubú, a. bubú, o. lála, éa*. — That a person in an unconscious state or in sleep might learn new songs from the spirit world is considered quite within the realm of possibility by the natives of New Guinea. A further case of this from the island of Ali on the northeast coast is to be found in: JAKOB BLAES, S. V. D., Brauchtum bei der Geburt eines Kindes auf den Inseln am Berlinhafen, Nordost-Neuguinea (Anthropos, XLI-XLIV, 1946-49, p. 864, note 18).

¹⁵ The purchase price for new song texts with their respective dance-forms usually, consists of pigs, dogs, wooden dishes, loincloths for the men made of tree bark, strings of shells (*sudüi*), curved boars' tusks (*palamál*), dogs' teeth and strings (*mimoi*) of sea snail shells. The price differs according to the circumstances. Those who deliver the song are treated to a festive meal with lots of pork in the village of the buyers.

back. While he and his sisters were still far out at sea, a violent northwest wind suddenly blew up and drove the canoe to the southeast towards Siassi¹⁶, at that time still known by the name Koarap. The canoe ran aground on the island, and *Tamoi* and his sisters climbed out. The men of Koarap immediately took a liking to the two sisters, and asked *Tamoi*: "Are they your sisters? Can we marry them?" But *Tamoi* lied, "They are my two wives." After that they questioned him no further. *Tamoi* was soon at home on the island, and learned the words and dance-form of the so-called *kai* song from the Koarap natives.

Meanwhile, there was great sorrow on the island of Sek. When *Tamoi* failed to return, the people said: "A shark has devoured *Tamoi* and his two sisters." They held the usual funeral rites for the departed, wore mourning and daubed black paint on their bodies. They also arranged the great mourning feast and drank the potion prepared from Piper methysticum. Everything was done in strict conformity with the customs of the tribe.

When the ocean became calm again, in the season between the northwest monsoon and the southeast tradewind, the Siassi natives decided to bring *Tamoi* and his sisters back to Sek. They built some good stout canoes with washstrakes, and headed in the direction of Sek. When the Siassi had come close to Sek, they decked *Tamoi* and his two sisters out with ornaments and said to them: "Sit near the front of the canoe lest the Sek people, ignorant of our peaceful intentions, shoot at us." Thus they approached the island. The people on the island did not recognize *Tamoi*, and at first he also kept his identity secret.

They landed on the island, and the Sek natives welcomed their guests with a gala banquet. Afterwards *Tamoi* and the Siassi people performed the *kai* dance, and everyone liked it very much. The text of the *kai* dance, of which the meaning is not known to the Sek natives, goes like this:

*O gibó-é o; o gibó; o goéo; matani au méso a;
au gibó; tonto o tone-a; o gíbo.*

But since the melody and rhythm appealed strongly to the Sek people, they bought the *kai* dance from the Siassi. Afterwards *Tamoi* and his two sisters let their own people know who they were. Then the Siassi set out for their own island, laden with gifts from the Sek people¹⁷.

¹⁶ Siassi is the well-known island in the straits between New Guinea and New Britain.

¹⁷ Translated from the German by JAMES E. MERTZ, S. V. D.

Magische Schutzmittel für Kinder aus dem Westtal von Sining.

Von P. JOHANN FRICK, S. V. D.

Inhalt:

- I. Magische Schutzmittel vor der Geburt.
- II. Magische Schutzmittel während der Geburt.
- III. Magische Schutzmittel nach der Geburt.

Sining ist die Hauptstadt der chinesischen Provinz Chinghai. Vier große Täler münden in diese Stadt. Die folgenden Beobachtungen stammen aus dem Westtal, hauptsächlich aus Heitsuitzu. Es liegt 20 *km* westlich von Sining und ist ein Dorf von 120 rein chinesischen Familien. Obwohl die Einwohner nur Chinesen sind, so kann doch der Nomadeneinfluß nicht geleugnet werden. Das ist erklärlich, da schon in einer Entfernung von 5 *km* sinisierte Nomaden sesshaft geworden sind.

Außer in Heitsuitzu wurden auch noch im Dorfe Kanchiachuang Aufzeichnungen gemacht. Kanchiachuang liegt 17 *km* südlich von Heitsuitzu, in einem Nebental. Es beherbergt ca. fünfzig Familien, die sich zwar als reine Chinesen bezeichnen; doch ist hier der Nomadeneinfluß noch größer als in Heitsuitzu; es sind auch in der ganzen Umgegend von Kanchiachuang Nomadensiedlungen anzutreffen und das berühmte Kloster Kumbum liegt nur 7 *km* davon entfernt.

Hauptgewährsleute für die folgenden Ausführungen sind Li Ch'ang-fa und Shang K'ê-ch'ing. Li Ch'ang-fa wohnt in Heitsuitzu und ist bereits 81 Jahre alt; seit 5 Jahren ist sein Augenlicht erloschen, aber geistig ist er noch sehr frisch. Sein ganzes Leben lang hat er den Beruf eines gesuchten Geomanten ausgeübt und auch heute verdient er noch damit sein Brot.

Shang K'ê-ch'ing wohnt in Kanchiachuang und ist jetzt dreißig Jahre alt. Mehrere Jahre hindurch war er als Lehrer einer kleinen Landschule tätig, jetzt betreut er seine kleine Landwirtschaft. Von der Bevölkerung wird er sehr geachtet und immer wieder zu Vertrauensposten wie Verträge schreiben, als Zeuge auftreten usw. herangezogen. Mir war es ein

leichtes, durch Umfragen und eigene Beobachtungen die Angaben der Gewährsmänner völlig nachzuprüfen; das wurde auch reichlich besorgt, und die Angaben wurden bestätigt und durch Einzelfälle ergänzt.

Das Volk ist sehr kinderliebend; die größte Schande und das größte Unglück einer verheirateten Frau ist es, ohne männliche Nachkommen zu bleiben. Einer Frau, die keinem Knaben das Leben schenkte, wird sogar das Begräbnis auf dem Familienfriedhof verweigert; das ist die größte Schmach, die man einem Toten antun kann. Trotz der großen Liebe zum Kind ist die Kindersterblichkeit sehr groß; Ursache hierfür sind die hygienischen Verhältnisse.

Weil die Liebe zum Kind groß ist, aber zugleich auch die Kindersterblichkeit, so ist es verständlich, daß man alle Wege sucht, um das Leben eines Kindes zu retten. Besonders wenn in einer Familie schon einige Kinder gestorben sind, oder wenn die Ehe lange Jahre unfruchtbar geblieben ist, wird in Erwartung eines Spröblings alles getan, um Krankheit und Tod fernzuhalten. Schon vor oder während der Geburt werden solche Maßnahmen getroffen. Diese Sorge steigert sich noch nach der Geburt, zumal wenn es ein Knabe ist. Im folgenden sollen einige magische Mittel mitgeteilt werden, die zum Schutze des Kindes in Brauch sind. Die Aufzählung ist vielfach unvollständig¹.

1. Magische Schutzmittel vor der Geburt.

Stirbt in einer Familie das erste Kind, so nehmen die Eltern das als Schicksalsfügung — „Himmelsbefehl“ — hin. Die kleine Leiche wird meistens etwas bekleidet, in Stroh gehüllt und oberflächlich ca. einen Fuß tief beerdigt; Wölfe und Hunde können sie leicht ausscharren. Ja, das ist sogar beabsichtigt. Wird die Leiche nämlich so tief begraben, daß Wolf und Hund sie nicht erreichen können, so soll die Mutter steril werden. Wird hingegen die Leiche von Tieren gefressen, so wird die Mutter bald wieder gebären; nach dem Volksglauben kommt dasselbe Kind wiederum zurück.

Während man den Tod des ersten Kindes einfach als Schicksalsfügung hinnimmt, wird bei einem zweiten Fall in der Familie² die Ursache für das Unglück gesucht. Meistens wird ein Geomant, ein Laienbonze oder ein Schamane zu Rate gezogen³. Gewöhnlich findet sich die Ursache des

¹ Über einige Mittel, die Kinder am Leben zu erhalten, wie z. B. einen neuen Vater, einen Bürgen unter Menschen oder unter Geistern suchen, soll in einer späteren Arbeit berichtet werden.

² Unter Familie wird hier immer die Großfamilie verstanden, also die männlichen Nachkommen eines Ahnen. Es kann sich dabei um 3 - 4 Generationen handeln, also Großvater, seine Söhne und seine Enkel, die alle ihre Frauen haben. Das einigende Band ist das eine Familienoberhaupt und der gemeinsame Besitz. Bei der Zählung der toten Kinder werden Frühgeburten nicht mitgerechnet, sondern nur normal ausgetragene.

³ Der Geomant ist wohl in ganz China bekannt. Sein Spezialgebiet ist das Auf-

Unglücks auf dem Friedhof, z. B. sind die Zeremonien bei der Beerdigung nicht genau eingehalten worden, oder die Toten wurden nach dem Begräbnis zu stark vernachlässigt, weil zur vorgeschriebenen Zeit kein Weihrauch verbrannt wurde etc. Ein vielgebrauchtes Sprichwort sagt: *ts'ai-pei tsai men, êrh-nü tsai fen* (a), „der Reichtum hängt vom (Hof)tor, die Nachkommenschaft vom Friedhof ab“. Stammen die verstorbenen Kinder von derselben Mutter ab, dann wird häufig auch noch ein Arzt zu Rate gezogen, der den Eltern Medizin verschreibt ⁴.

Wenn trotz all dieser Vorsichtsmaßnahmen noch ein drittes Kind stirbt, so liegt die Schuld am Kinde: es war immer dasselbe Kind, das kam und ging; es hat die Eltern zum besten gehalten. Weil es soviel Leid gebracht hat, muß es bestraft werden. Deshalb wird die kleine Leiche weder bekleidet noch beerdigt und außerdem noch irgendwie verstümmelt, damit man das Kind, falls es noch einmal wiederkommt, an der Verstümmelung erkennen kann.

So wird die kleine Leiche zuweilen ausgepeitscht; dabei schimpft der Peitschende auf das verstorbene Kind: „Du schlimmes Kind! Zweimal bist du gekommen und wieder gegangen. Du hast uns betrogen. Wirst du uns nun wiederum betrügen? Wirst du wiederkommen? Wirst du dann auch bleiben?“ Einer der Zuschauer, gewöhnlich ein Familienmitglied, antwortet im Namen des toten Kindes: „Nein, ich werde euch nicht mehr betrügen. Ich werde wiederkommen und ich werde bleiben. Ich werde euch nicht mehr verlassen.“ Ist die kleine Leiche ausgepeitscht, wird sie vor das Dorf getragen und irgendwohin geworfen, Wölfen und Hunden zum leichten Fraß. — Wird dann in derselben Familie wiederum ein Kind geboren, einerlei ob Knabe

suchen von Begräbnisplätzen, Bauplätzen etc. Beim Begräbnis selbst wird er meistens auch hinzugezogen, um den Sarg im Grabe in die rechte Lage zu bringen. Der Geomant kann für gewöhnlich nicht schädliche Geister einfangen, tut es aber häufig doch; wohl kann er Heiratsurkunden verfassen. — Der Laienbonze dürfte eine typische Erscheinung Chinghais sein. Er hat die Gebete mit dem eigentlichen Bonzen gemeinsam, trägt im Amt zuweilen auch die Bonzentracht. Zum Unterschied vom eigentlichen Bonzen ist er verheiratet und nicht an einen bestimmten Tempel gebunden. Ein Laienbonze erklärte mir: „Die eigentlichen Bonzen sind in erster Linie zur Selbstheiligung da, während wir Laienbonzen zum Dienste für die anderen da sind.“ Der Laienbonze wird zu allem herangezogen, vor allem zum Verfassen des Hochzeitsbriefes (Urkunde), zum Einfangen der schädlichen Geister, zur Beerdigung, zum Suchen von Bau- und Begräbnisplätzen und zum Beten bei den verschiedensten Gelegenheiten. — Der Schamane ist ein Mann, der leicht in Trance kommt und in diesem Zustande auch die Kranken behandelt. Der Schamane ist von den Nomaden übernommen; der gebräuchlichste Ausdruck für Schamane ist ein sinisiertes Fändse-Wort. Gerade hierin zeigt sich der Fändse-Einfluß hierzulande sehr stark.

⁴ Der Arzt sagt in solchen Fällen regelmäßig: die Gebärmutter sei verkühlt, es müssen beide Gatten Medizin einnehmen. Die Frau muß die Gebärmutter einer Hirschkuh essen (ca. 1 Pfund), der Mann dagegen muß die Hoden eines Hirsches essen. Die Medizin wird zu kleinen Pillen gedreht, davon muß jeder der Gatten täglich früh nüchtern eine Pille nehmen. Die Pillen sind mit Honig gemischt, es kommen meistens auch noch einige andere Medikamente hinzu, die aber weiter keinen Einfluß haben. Natürlich müssen die beiden Gatten gleichzeitig und gleich lang diese Pillen schlucken, sonst hat die Kur gar keine Wirkung. Die ganze Kur dauert hundert Tage.

oder Mädchen, so wird sofort nachgesehen, ob am Körper des Neugeborenen die Striemen der Leichenpeitschung sichtbar sind. Gewöhnlich werden die Narben der Peitschung irgendwie entdeckt. Der Beweis ist also erbracht, daß es immer dasselbe Kind war, das starb und wieder geboren wurde.

Meistens begnügt man sich aber nicht mit der Auspeitschung der Leiche, sondern man schneidet ihr die linke Hand ⁵ oder den Mittelfinger der linken Hand ab. Gewöhnlich besorgt das die Mutter, seltener der Vater. An Stelle der linken Hand kann auch die große Zehe des linken Fußes oder das linke Ohr von der Leiche getrennt werden. Dazu wird das Küchenmesser oder ein Beil oder der Eisenspaten gebraucht. Das Instrument wird weder vor noch nach der Prozedur einer rituellen Reinigung unterworfen; gleich nach der Verstümmelung wird es wieder in der Küche, im Hofe oder auf dem Felde gebraucht. — Wird später in der Familie wieder ein Kind geboren, so schaut man nach dem Glied, das an der Leiche verstümmelt wurde; findet sich da keine Narbe, so wird man irgendwo am Körper des Neugeborenen eine Narbe oder ein Muttermal finden; so ist das Kind wiedererkannt und erhält den lebenslänglichen Rufnamen: der Wiedergekommene. Hat das Neugeborene einen Finger oder eine Zehe zuviel, so ist das auch ein Kennzeichen, daß es dasselbe Kind ist wie früher.

Ein ganz radikaler Vater nimmt die Kindesleiche und häut sie mit dem Eisenspaten in kleine Stücke, die hernach hinausgeworfen werden, den Hunden zum Fraße. Das kommende Kind wird dann Narben am ganzen Körper tragen.

Ein anderer treibt der kleinen Leiche einen Nagel in den Kopf und sucht beim folgenden Kinde die Narbe an der Stirne, wobei ein Muttermal als Zeichen gilt.

Das gelindeste Verfahren der Kennzeichnung ist das Bestreichen einer Körperstelle — meist der Stirne — mit Tusche.

Bei all diesen Prozeduren spricht der Ausführende und stellt Fragen, und einer der Anwesenden antwortet im Namen der Vertretung des toten Kindes; der Ausführende ist durchweg ein Elternteil des toten Kindes ⁶.

Außer der Verstümmelung der Leiche gibt es auch noch eine Verstümmelung des lebenden Kindes. Sind in einer Familie, wie in den obigen Fällen, schon einige Kinder gestorben und liegt jetzt wieder ein Kind hoffnungslos krank, dann muß die eigene Mutter ihrem kranken Kinde die ersten zwei

⁵ Wenn hier und im folgenden von einer Hand die Rede ist (abgehauen, angebunden etc.), so soll das immer heißen, falls nicht eigens bemerkt: bei männlichen Personen ist immer die linke Hand oder der linke Fuß gemeint, bei weiblichen die rechte. Die linke Seite ist die bevorzugte, sie ist die Ehrenseite. Weil es sich bei Kindern in erster Linie um Knaben handelt, wird im folgenden durchweg die linke Hand, bzw. der linke Fuß erwähnt. Bei der großen Liebe zum Kinde wird in unserm Gebiet auch das Mädchen sehr hoch geschätzt.

⁶ Unlängst ereignete sich hier in der Nähe folgendes: In einer Großfamilie starb ein Knabe. Der Vater hieb ihm die große Zehe des linken Fußes ab. Wenige Monate später gebar seine Schwägerin (die Frau seines älteren Bruders — sie leben in einer Großfamilie) einen Knaben, dem die große Zehe des linken Fußes fehlte. Der Vater des toten Kindes erhob Anspruch auf das Neugeborene als auf sein Kind; der

Glieder des Mittelfingers der linken Hand abbeißen. Eine glaubwürdige Person erzählte mir, ein Kind habe nach dieser Prozedur noch zwei, ein anderes sogar noch vier Tage gelebt.

Die abgeschnittenen, bzw. abgebissenen Finger oder Fingerglieder werden in ein beliebiges rotes Tuch genäht und von der Mutter am obersten seitlichen Knopfloch des Oberkleides (die Frauen tragen da meistens ein kleines Nähzeugsäckchen) oder am Hosenriemen getragen. Dadurch sollen alle noch zu erwartenden Kinder am Leben bleiben. Die abgeschnittenen, bzw. abgebissenen Glieder werden von der Mutter getragen bis zur Geburt des nächsten Kindes. Ist das Neugeborene als das früher verstümmelte Kind erkannt worden, so werden die abgeschnittenen Glieder weggeworfen.

Die abgeschnittene Kindeshand wird zuweilen auch am Leibgurt der Mutter getragen (natürlich in rotes Tuch genäht), meistens wird sie aber über der Tür des Wohnzimmers der Eltern aufgehängt und zwar innen, nicht außen. Nach der Geburt des folgenden Kindes wird sie fortgeworfen, gleichgültig wohin, man kümmert sich weiter nicht darum.

Manche Frauen lieben extravagante Fleischspeisen wie z. B. von Eseln, Pferden etc. Hat der Mann auch davon gekostet, so hat das weiterhin keine schlechten Folgen für die Kinder. Wenn aber nur die Frau davon aß, so werden alle ihre späteren Kinder den Charakter und das Aussehen des betreffenden Tieres haben. Hat also eine Frau z. B. Eselfleisch gegessen, so werden ihre Kinder den Charakter und das Aussehen eines Esels haben. Um diesem Unglück auszuweichen, muß die Frau dem Tiere, dessen Fleisch sie gegessen, einige Haare (wieviel ist gleichgültig) ausreißen und sie zu Asche verbrennen. Die Asche schüttet die Frau ihrem Manne heimlich ins Essen, so werden die Kinder normal sein.

Leicht treten bei schwangeren Frauen plötzlich starke, krampfartige Schmerzen auf. Die Folge davon ist Frühgeburt. Um diese zu verhüten, wird ein von Frauen gebrauchter hölzerner, alter Haarkamm zu Asche verbrannt. Die Asche wird in kochendes Wasser geschüttet und der schwangeren Frau zu trinken gegeben. Die Schmerzen sollen augenblicklich nachlassen, und die Frau kann das Kind austragen.

Merkt die Frau bei derartigen Schmerzen, daß die Frucht sich lösen will, so gibt es noch ein Mittel. Ein ganzes Ei (also nicht Eiweiß und Dotter) wird auf einen Eisenspaten geschlagen, mit etwas Alaun vermischt und über das Feuer gehalten, bis das Ei gebraten ist. Das so

Forderung wurde entsprochen, obwohl die Schwägerin beim Tode des Kindes schon schwanger war; das Neugeborene wurde als das Wiedergekommene erkannt.

Der Mann hatte rechtlich keinen Anspruch, man gab ihm das Kind, weil es ja in derselben Familie blieb.

Hier im Dorfe hat vor Jahren ein Mann seinem toten Kinde die linke Hand abgehauen. Nach Jahresfrist schenkte die Frau einer anderen Familie einem Kinde das Leben, dem eine Hand fehlte. Der Vater des verstümmelten Kindes erhob Anspruch auf das Neugeborene, man ging aber nicht darauf ein. Hätte er seinen Anspruch irgendwie rechtlich begründen können, so hätte er sicher einen Prozeß angestrengt.

gekochte Ei mit dem Alaun wird der schwangeren Frau gereicht. Hat die Frau das Ei gegessen, so muß sie noch eine Stunde liegen bleiben, und es wird nicht zum Abortus kommen.

2. Magische Schutzmittel während der Geburt.

Kommt die schwere Stunde einer Frau, so wird auf ihrem Ofenbett⁷ mit ungeschälter Hirse ein offener Kreis gestreut. Der Kreis darf nicht geschlossen sein, eine kleine Lücke muß bleiben. Auf diese kleine Lücke legt man ein halbgeöffnetes, kleines chinesisches Schiebeschloß. So wird der Kreis geschlossen. Das Kind muß dann in diesen Kreis geboren werden, ohne vorher mit der Erde in Berührung zu kommen. Ist das Kind in den Kreis geboren, so wird das Schloß zugedrückt. Somit ist das Kind eingeschlossen, es kann also nicht sterben. Hirse wird dabei gebraucht, weil das Wort für Hirse bei etwas verändertem Ton auch den Sinn von schließen, einschließen hat⁸.

Wie mit der ungeschälten Hirse, wird oft auch mit einer Hundekette auf dem Ofenbette der Gebärenden ein Kreis gemacht, der ebenfalls mit einem Schloß geschlossen wird. Eine Eisenkette, die einen reißenden Hund festhalten kann, wird auch das kleine Kind festhalten können. Um aber ganz sicher zu gehen, wird über das Kind, sobald es in den Kreis geboren und das Schloß zugedrückt ist, noch ein Kochkessel gestülpt, sodaß das Kind wirklich nicht mehr heraus kann, also am Leben bleiben muß. Man heißt das: „vom Kochkessel zugedeckt“.

Andere Frauen haben mehr Zutrauen zum Grobsieb (es ist aus Bambusstreifen gemacht und wird nur zur Reinigung des Getreides gebraucht und nicht als Mehlsieb). Das Grobsieb wird mit rotem Tuche ausgeschlagen und auf dem Ofenbett der Kreißenden bereit gehalten. Das Kind muß in dieses Grobsieb geboren werden, ohne vorher mit dem Ofenbett in Berührung zu kommen. Da das Grobsieb ringsherum erhöht ist, kann das Kind nicht heraus; es ist gefangen. Das Grobsieb soll auch die bösen Geister abhalten; sie können also dem Kinde nicht schaden.

Besonders ängstliche Frauen lassen vor der Geburt bei einem Laienbonzen oder einem Schamanen anfragen, was sie tun müssen, um das kommende Kind am Leben zu erhalten. Der Gefragte ordnet dann z. B. an, es müsse ein lebender Hahn auf dem Ofenbett bereit gehalten werden, sobald die Wehen eintreten. Der Hahn soll, wenn eben möglich, von weißer Farbe sein. Dieser Rat wird dann auch treu befolgt. Sobald die Wehen beginnen, wird der Hahn auf dem Ofenbette der Kreißenden von einer Frau festgehalten. Ist der neue Weltenbürger erschienen, so wird der Hahn sofort geschlachtet und zwar so, daß die Schlächterin auf dem Ofenbette kniet

⁷ Das Ofenbett ist eine aus Erde gebaute, erhöhte, heizbare Schlafstelle, auf dem sich das ganze häusliche Leben abspielt.

⁸ Ein ganz ähnlicher Fall wie hier mit Hirse kommt bei den hiesigen Hochzeitssitten vor. Die chinesischen Datteln (*Zizyphus vulgaris*) heißen *dsau öl*: das kann auch den Sinn haben von: früh Söhne; bei den Hochzeitssitten wird dieser Sinn angenommen, wenn dem jungen Hochzeitspaar Datteln geschenkt werden.

und dem Hahn mit dem Beil oder Küchenmesser den Kopf am Rand des Ofenbettes abschlägt. Das Blut des Hahnes muß vor das Ofenbett tropfen. Während des Schlachtens ruft die Schlächterin laut : „den Hahn umtauschen, den Hahn umtauschen“, das soll heißen, der Hahn soll sein Leben für das Leben des Kindes hingeben, also Leben um Leben. Der Kopf des Hahnes wird am Grunde des Herdkamins vergraben und bleibt dort für immer. Das Fleisch des Hahnes wird von den Angehörigen gegessen. Das Schlachten des Hahnes besorgt immer eine Frau, die Mutter vieler noch lebender Kinder ist. Das Kind erhält den Rufnamen : „mit dem Hahne umgetauscht“.

Wer es sich leisten kann, opfert an Stelle eines Hahnes ein Schaf oder eine Ziege, wobei Farbe und Geschlecht des Tieres keine Bedeutung haben. Wie der Hahn muß auch das Schaf oder die Ziege während der Geburt auf dem Ofenbett festgehalten werden. Geschlachtet wird das Schaf ähnlich dem Hahne auf dem Ofenbett. Der Kopf wird dem Schaf abgehauen, das Blut muß vor das Ofenbett auf den Boden fließen, der Kopf wird im Kamingrund des Herdes für immer vergraben. (Die Hitze des abziehenden Rauches wird ihn allmählich verbrennen.) Ist der Kopf abgetrennt, so wird das Schaf aus dem Wöchnerinzimmer hinausgetragen und draußen abgehäutet. Die Eingeweide werden herausgenommen; dabei darf kein Knochen zerbrochen werden. Das Fleisch wird alsdann vor dem Hausaltar hingelegt. Weihrauchstäbchen werden angezündet, und gewöhnlich werden auch Zypressennadeln verbrannt. Der Hausherr und seine Söhne machen vor dem Hausaltar K'ou-t'ou, gewöhnlich für jedes Weihrauchbündel einmal (solcher Bündel werden in der Regel drei oder fünf angezündet; jedes Bündel hat wieder drei oder fünf Stäbchen, die durch eine rote Schnur oder einen roten Papierstreifen verbunden sind). Ist der K'ou-t'ou beendet, so wird das Fleisch gekocht. Vor dem Beginn des Essens wird etwas Fleisch vor dem Hausaltar weggeworfen. Auch das Opfern des Schafes wird „Lebensumtausch“ genannt.

3. Magische Schutzmittel nach der Geburt.

Sind in einer Familie schon einige Kinder gestorben und es kommt wieder eines zur Welt und die Eltern bangen trotz aller Vorsichtsmaßregeln um das teure Leben des kommenden Kindes, so halten sie schon vor der Geburt ein kleines, schwarzes, irdenes Töpfchen bereit. Ist das Kind geboren, so wird die Nachgeburt in das bereitgehaltene Töpfchen gelegt, dazu kommen noch die Schuhe der früheren, verstorbenen Kinder und zwar so, daß von jedem Paar Schuhe die eine Fußspitze nach oben, die andere nach unten sieht. Außerdem kommen noch acht Nüsse und acht Datteln⁹ in das Töpfchen. Dieses Töpfchen wird dann im Zimmer vor dem Ofenbett dreizehn Zoll tief vergraben. Es soll immer dort bleiben. Wer es vergräbt und auch zu welcher Zeit es vergraben wird, ist gleichgültig. Geschieht das so, dann sollen alle folgenden Kinder am Leben bleiben.

⁹ Nüsse, d. h. Walnüsse und chinesische Datteln fehlen hier bei keiner Hochzeit, sie bedeuten Kindersegen, und zwar versinnbildeten die Nüsse Knaben, die Datteln Mädchen; acht Nüsse und acht Datteln bedeuten also reichen Kindersegen.

Wie oben gesagt, hält manche vorsichtige Mutter in der schweren Stunde ein Grobsieb bereit, das Kind wird in das Grobsieb geboren. Meistens wird das Kind samt dem Grobsieb noch am Tage der Geburt gewogen. Andere, besonders schwächliche Kinder, werden zum Abwiegen eigens in das Grobsieb gelegt. Dies Abwiegen wird meist auf den Rat eines Geomanten oder Schamanen hin getan. Das Grobsieb wird mit einer sogenannten „roten Kopfschnur“¹⁰ kreuzweise umbunden. Die Schnur muß so lang sein, daß sowohl über als auch unter dem Sieb eine Kreuzung ist. An der oberen Kreuzung wird das Sieb mit dem Kinde an die Waage gehängt. Als Waage wird eine gewöhnliche Schnellwaage gebraucht. Wer das Kind abwägt, ist gleichgültig, meistens besorgt das allerdings der Großvater des Neugeborenen; falls dieser nicht mehr am Leben ist, der Vater des Kindes. Um das Gewicht des Kindes zu vermehren, wird noch ein lebender Hahn (mit Vorliebe ein weißer) und der linke Schuh, zuweilen auch noch ein Socken des Vaters in das Grobsieb gelegt. Wiegt das Kind mit all diesen Zutaten z. B. sechs Pfund, so wird das an der Waage abgelesene Gewicht noch um etwa ein Pfund erhöht. Dies so beliebig erhöhte Gewicht wird dann der Rufnahme des Kindes auf Lebenszeit. So heißt hier ein Junge „kleine Sieben“, das soll heißen, nach der Geburt wog er sieben Pfund. Tatsächlich wog er mit Grobsieb und anderen Zutaten nur etwas über sechs Pfund. — Das Abwiegen des Kindes hat folgenden Sinn: Das Kind hat Gewicht und Fähigkeit, es wird also die Eltern nicht betrügen und sie nicht verlassen. Das große Gewicht des Kindes soll die schädlichen Geister abschrecken, die einem starken Kinde nicht so leicht schaden können. Die beliebige Erhöhung des an der Waage abgelesenen Gewichtes soll auch den Wunsch ausdrücken, das Kind möge schnell wachsen und immer kräftiger werden.

Ist das Kind gewogen, wird es meist auch noch angebunden. Das Anbinden kommt allerdings auch unabhängig vom Abwiegen vor. Sind die Eltern recht ängstlich, so versuchen sie eben alle Mittel, um das kostbare Leben des Kindes zu erhalten. Meistens werden außer Freunden und Verwandten auch noch der eine oder andere Laienbonze oder Schamane zu Rate gezogen. — Schon vor der Geburt des Kindes werden von sieben verschiedenen Familien kleine Eisenstücke (Nägel etc.) erbeten oder gestohlen. Auf keinen Fall dürfen diese Eisenstückchen gekauft sein oder vom eigenen Vorrat stammen, sonst hätten sie keine Wirkung. Diese erbettelten oder gestohlenen Eisenreste werden zu einer links drehenden Schraube verarbeitet, die sieben Zoll lang sein muß. Vor der Geburt des Kindes wird diese Schraube in den mittleren Dachbalken des Wöchnerinzimmers eingeschraubt (hier sind die Häuser einstöckig und meistens fehlt auch die Zimmerdecke, sodaß es ein Leichtes ist, die Schraube am Dachbalken anzubringen). An dieser Schraube werden sieben Schnüre befestigt, die bisher das Spannband einer oder mehrerer

¹⁰ Rote Kopfschnur: sie ist aus Watte gedreht und rot gefärbt. Die Frauen tragen sie, um die Haare festzubinden, den Mädchen wird sie in den Zopf geflochten. Diese rote Schnur wird viel bei magischen Mitteln gebraucht. Ob sie sonst noch irgendeine magische Bedeutung hat? Ich konnte bisher nichts Genaues erfahren.

Sägen bildeten. (Alles wird vor der Geburt genau abgemessen, und oft werden die Schnüre schon vorher an der Schraube befestigt.) Die sieben Schnüre müssen so lang sein, daß ihre Enden lose auf dem Ofenbett liegen. Ist das Neugeborene abgewogen, so werden drei Schnüre (von den sieben) um das linke Bein (über dem Knöchel) des Kindes gebunden, die restlichen vier werden dem Kinde um den Hals gelegt. Da die Schnüre ganz lose herunterhängen, ist das Kind in seinen Bewegungen durchaus nicht gehemmt. — Das Anbinden besorgt gewöhnlich eine Frau, Männer sollen das Wöchnerin-zimmer nicht betreten, selbst der Vater des Kindes hat 30 Tage lang keinen Zutritt. Diese Frau muß Mutter vieler lebender Kinder sein. Sie darf nicht Witwe sein und darf keine körperlichen Schäden aufweisen. So dürften z. B. Einäugige das Anbinden nicht besorgen. Wenn eine Witwe das Kind anbinde, so müßte es früh sterben. Würde ein Krüppel es tun, so würde das Kind ebenfalls krüppelhaft werden. — Das Spannband der Säge wird bevorzugt, weil es eine große Spannung aushalten kann, es wird also auch das kleine Kind so festhalten können, daß es nicht stirbt.

Statt des Spannbandes einer Säge wird wohl auch eine rote Kopfschnur genommen. Diese muß siebeneinhalb Armspannen lang sein. Das Kind wird damit am linken Arm festgebunden. Das Anbinden besorgt auch in diesem Falle eine Frau, die Mutter vieler lebender Kinder ist. Wenn eben möglich, wird eine Frau aus der Verwandtschaft der Mutter gerufen, z. B. ihre Schwägerin. Zeigen zwei Familien ihr Interesse am Kinde, so wird es bestimmt am Leben bleiben.

Das Herausnehmen aus dem Grobsieb und das Losbinden des Kindes geschieht zu verschiedenen Zeiten. Jedenfalls aber nie vor dem 30. Tage nach der Geburt. Meistens wird dann noch ein „guter Tag“ abgewartet (die guten Tage sind im Kalender verzeichnet). Hat man sich nicht durch ein Gelübde verpflichtet, so wird das Kind oft am 49. Tage nach der Geburt aus dem Grobsieb genommen und auch losgebunden. Der 49. Tag ist so günstig, weil er die Potenz der heiligen Zahl sieben (7×7) darstellt. — Das Losbinden besorgt ein Mann, der in einem großen Zeichen geboren¹¹ und Vater vieler lebender Kinder ist. Auch darf er nicht Witwer oder Krüppel sein und soll in einem gewissen Wohlstand leben; es wird dem Kinde dann auch immer gut gehen. Obwohl des weiteren keine Riten vorgeschrieben sind, so wird tatsächlich doch immer wenigstens vor dem Hausaltar K'ou-t'ou gemacht. Die Schnüre, die das Kind banden, werden zu einem Strick gedreht und dienen jetzt dem Kinde als Leibriemen. Dieser Leibriemen wird vom Kinde solange getragen, bis er verbraucht ist.

Hatten sich die Eltern durch ein Gelübde verpflichtet, so vollzieht sich die Zeremonie des Losbindens etwas feierlicher. Ist die Zeit des Gelübdes erfüllt, so wird vom Laienbonzen ein guter Tag ausgewählt. An diesem

¹¹ Hier wird das Alter eines Menschen nicht nach einer fortlaufenden Zählweise gerechnet, sondern nach einem Zyklus, der aus 12 Tierzeichen besteht; als im großen Zeichen geboren, gelten jene, die im Zeichen des Drachen oder Löwen geboren wurden; die im Zeichen des Pferdes und der Schlange Geborenen stehen etwas weniger günstig, aber sie sind besser dran als die in den anderen Zeichen Geborenen.

Tage werden außer dem Laienbonzen und einem in großem Zeichen geborenen Manne gewöhnlich auch noch die Nachbarn und Freunde eingeladen. Vor dem Hausaltar werden zwei Öllampen und einige Weihrauchstäbchen entzündet und Brote (meistens 15) geopfert. Während der Laienbonze betet und die Angehörigen vor dem Hausaltar auf den Knien liegen und K'ou-t'ou machen, nimmt der erwählte Mann das Kind aus dem Grobsieb und bindet es los. Hierauf vereinigen sich alle zu einem kleinen Mahle. Die geopfert Brote gehören dem Laienbonzen, die Schnüre dienen dem Kinde als Leibriemen. Die siebenzöllige Schraube im Dachbalken läßt man zuweilen dort (für ein späteres Kind) oder man nimmt sie herunter und gebraucht sie zu profanen Zwecken. Die Schraube mußte linksdrehend sein, weil man so die Geister täuschen wollte. Die Geister wissen nämlich nichts anderes, als daß man nach links drehen muß, wenn man eine Schraube aus dem Holz heraushaben will. Drehen sie aber nach links, so wird diese Schraube immer fester und sie haben keine Möglichkeit, das Kind mitzunehmen, es muß also am Leben bleiben.

Familien, in denen schon das eine oder andere Kind gestorben ist, oder wo das Neugeborene sehr schwächlich ist, halten sich an das alte Sprichwort: *ku-mu-ti hsieh, i-niang-ti wa-tzu, wa-wa huo tao pa shih san* (b) „Strümpfe von der Tante väterlicherseits, Schuhe von der Tante mütterlicherseits, das Kind wird 83 werden“. Werden also dem kleinen Kinde von zwei Tanten Schuhe und Strümpfe gemacht, so wird es ein hohes Alter erreichen. Von der Geburt des Kindes in Kenntnis gesetzt, bestimmen sie einen Tag, um die Geschenke zu überreichen. Dieser Tag ist entweder der 3. oder der 40. oder der 100. Tag nach der Geburt des Kindes. Am festgesetzten Tage erscheinen sie im Elternhause des Kindes. Die Tante väterlicherseits zieht dem Kinde selbst die Strümpfe an, die Tante mütterlicherseits die Schuhe, währenddessen sagen sie gemeinsam zur glücklichen Mutter des Kindes: „Dein Kind wird 83 Jahre alt werden.“ Das soll nicht nur ein frommer Wunsch sein, sondern gleichsam eine Bürgschaft für ein langes Leben des Kindes. Die Überreichung der Geschenke wird, besonders wenn es am 100. Tage nach der Geburt geschieht, zu einem kleinen Familienfeste, denn es werden auch die anderen Verwandten dazu eingeladen. Nach Überreichung der Geschenke setzen sich alle und verspeisen lange Nudeln aus Weizenmehl, die es sonst nur an den seltenen Festtagen gibt. Ein leerer Eßnapf wird auf den Tisch gestellt, und jeder Gast muß aus seinem Eßnapf eine lange Nudel hineinlegen. Das heißt man „dem Lebensalter ein Jahr zufügen“. Diese Nudeln soll das Kind essen, da es aber noch zu klein ist, muß die Mutter sie verspeisen. Mit der Muttermilch nimmt das Kind später die Kraft dieser Nudeln in sich auf. Nach dem Mahle legt jeder Gast in seinen eigenen Eßnapf etwas Geld für das Kind, das sogenannte „Lebensaltergeld“. So haben die Eltern wieder eine Bürgschaft mehr für das Leben ihres Kindes.

Auf der Straße kann man täglich Kinder mit einem roten Halsband sehen, dessen Enden vorne auf der Brust miteinander fest verbunden sind. Es ist das ein mit rotem Tuch umwundener Strick, der von einer Beerdigung

stammt und „Aufbahrungsstrick“¹² heißt. Hat man gerade keinen Aufbahrungsstrick zur Hand, so hilft man sich mit einem Hanfstrick der Mondfinsternis¹³. Das rote Tuch, mit dem einer dieser beiden Stricke umwunden ist, stammt von einer Hochzeit. Unmittelbar bevor die Braut im Elternhause abgeholt wird, sitzt sie auf einem mit reinem Weizen gefüllten Hohlmaß, das mit einem roten Tuch bedeckt ist. Dies Tuch nun, auf dem die Braut wenige Augenblicke geruht hat, besitzt die Kraft, die bösen Geister abzuwehren, die also nun auch dem Kinde nicht schaden können. Ist das Hochzeitstuch, das auch zu Heilzwecken sehr begehrt ist, nicht zu beschaffen, so nimmt man als Ersatz ein rotes Tuch, das einem anderen Kinde beim Suchen eines Bürgen (*fān bau*, cf. Anm. 1) auf dem Kopfe gelegen hat. Über den Faden, mit dem das Halsband vorne verschnürt ist, bestehen keine besonderen Vorschriften.

An diesem Halsband werden meistens auch noch andere Sachen befestigt, z. B. das Heilkraut *guei chien ts'u* und ein giftiges Insekt, namens *u gung*, das zur Gruppe der Hundert-Füßler gehört. Die Geister sollen diese beiden Medizinen besonders fürchten. Auch ein aus Pfirsichholz geschnittener Mensch wird am Halsband befestigt. Das Pfirsichholz schützt vor den Einflüssen böser Geister, darum wird es gegen Hagel etc. immer in die Wetterhügel auf Bergeshöhen gebracht. Bärenhaar und Friedensgeld werden ebenfalls am Halsband befestigt. Das Friedensgeld ist eine alte Kupfermünze mit den Zeichen: *t'ai p'ing yüan pao* (c), also „Juwel des Friedens“. Diese Münze wird wegen der zwei Zeichen des Friedens (*t'ai p'ing*) am Halsband angehängt. Selbst kleine Stückchen von den Eisenbeschlägen der Stadttore werden angebracht, sie müssen natürlich zu diesem Zwecke gestohlen werden. Wieviel und was im einzelnen Falle an das Halsband kommt, bleibt dem Einzelnen überlassen.

Treu besorgte Eltern fertigen für das Kind ein kleines Beutelchen aus rotem Stoffe an, in das sie je einige Körner der fünf Getreidearten, nämlich Weizen, tibetische Gerste, Bohnen, Leinsamen und Rapssamen geben, ferner Bärenhaar, Haar vom weißen Hunde und Federn vom weißen Hahne. Zuweilen werden noch fünf verschiedenfarbige Fäden und sieben kleine Nähnadeln beigelegt. Auf das Beutelchen werden fünf verschiedenfarbige Stoffreste aufgenäht. Das Beutelchen wird links auf dem Rücken, in Schulterhöhe, auf dem Oberkleid befestigt und bleibt da, bis das Kleidchen zerschissen ist. Ist das Kind gesund und kräftig, so kümmert man sich nicht weiter um das Beutelchen. Falls das Kind aber krank und schwächlich ist, so wird es auf das neue Kleid übernommen. Sobald keine Gefahr mehr besteht, wird das Beutelchen samt Inhalt verbrannt und die Asche weggeschüttet.

¹² Wird ein Toter aufgebahrt, so werden unter die Leiche drei Hanfstricke gelegt. Jeder Strick muß wie ein Mädchenzopf, aus dreien geflochten, nicht gedreht, sein; von diesen drei Stricken liegt der eine unter der Schulter, der andere unter dem Becken, der dritte unter den Beinen. Ist die Leiche in den Sarg gehoben, so werden die Stricke herausgezogen und gewöhnlich im Trubel zu Heilzwecken etc. gestohlen.

¹³ Mondfinsternisstrick: bei einer Mondfinsternis wird ein Eßnapf Wasser in den Hof gestellt, darüber legt man einen Hanfstrick. Ist die Mondfinsternis vorbei, so wird das Wasser beliebig ausgegossen, der Strick aber zu Heilzwecken aufbewahrt.

Ängstliche Mütter nehmen ihre Zuflucht zu Metallen und zwar zu Eisen, Kupfer und Silber. Trotz verschiedenen Anwendungsformen ist eines gemeinsam: das Metall muß entweder erbettelt oder gestohlen sein, es darf nicht gekauft sein oder aus dem eigenen Haushalte stammen. Man unterscheidet sieben-Familien-Eisen und hundert-Familien-Eisen, das Metall muß also von sieben oder von hundert Familien erbettelt sein. Das heißt: eine einzige Familie kann nicht für das kostbare Leben des Kindes bürgen, wohl aber können das mehrere Familien. Aus diesem Eisen werden drei Ringe angefertigt, je einer für jeden Unterarm, über dem Handknöchel, und einer für den linken Fuß.

Neben den Ringen an den Händen und am Fuße werden manchen Kindern noch Nasenringe angelegt. Hat das Neugeborene den ersten Schrei getan, so wird ihm ein feiner Silberdraht durch die Nasenscheidewand gezogen, wie das oft bei Stieren geschieht. Man dreht die beiden Enden zusammen und hängt an den so entstandenen Ring ein kleines Schlößchen, zu dem es keinen Schlüssel gibt. Das Schlößchen baumelt dem Kinde über dem Mund. Zuweilen wird dem Kinde auch ein ganz einfacher Ohrring angelegt.

Werden die Metallringe gleich nach der Geburt angelegt, dann besorgt das eine Mutter vieler Kinder. Dabei ist zu beachten, daß die Ringe erst nach dem ersten Schrei des Neugeborenen angelegt werden dürfen. Das dauert zuweilen ziemlich lange, wie eine Frau dem Verfasser in einem bestimmten Falle berichtete. Werden die Ringe erst später angelegt (oft 40 Tage nach der Geburt), so wird in der Regel ein Mann gebeten, der in einem großen Zeichen geboren ist. Am geeignetsten ist immer ein männlicher Verwandter der Mutter des Neugeborenen.

Während der Ohrring für das ganze Leben bleibt, werden alle anderen Ringe im Laufe der Zeit entfernt. Der Zeitpunkt ist verschieden. Haben sich die Eltern nicht durch ein Gelübde verpflichtet, so werden die Ringe dem Kinde abgenommen, sobald es den Türriegel erreichen kann. Besteht ein solches Gelübde, z. B. den Nasenring drei Jahre zu lassen, so wird nach Ablauf der Zeit ein Glückstag ausgesucht. Der beste Tag zum Abnehmen der Ringe ist immer eine Sonnen- oder Mondfinsternis¹⁴. Ist in absehbarer Zeit keine Finsternis zu erwarten, so wird meistens der Geburtstag des Kindes als Tag der Abnahme bestimmt, wenn er nicht gerade auf einen Unglückstag fällt. Das Abnehmen besorgt immer ein gut beleumundeter Mann, der Vater vieler lebender Kinder ist. Wenn auch für das Abnehmen der Ringe keine weiteren Riten vorgeschrieben sind, so wird doch in der Regel vor dem Hausaltar K'ou-t'ou gemacht und meist auch Weihrauch verbrannt.

Die Familie der Mutter bringt dem Kinde zur Beendigung des Wochenbettes, also am dreißigsten Tage nach der Geburt, meist noch ein Schloß

¹⁴ Warum muß man zur Zeit einer Sonnen- bzw. Mondfinsternis die Metallsachen abnehmen? Ein Geomant erklärte: Nach dem Mondjahr trifft eine Finsternis entweder auf den 1. oder den 15. des Monates. Am 1. sagen die Leute, sei die Sonne sehr groß, am 15. der Mond rund und voll. Trifft z. B. eine Sonnenfinsternis auf den 15., so heiße es zwar, man könne die Sonne nicht sehen, aber um so vollkommener strahle der Mond. Nimmt man jetzt die Metallsachen ab, so schützt der Mond besser als Metall.

mit einer Kette, die dem Kinde um den Hals gelegt wird, ferner noch zwei Ringe, einen für den rechten Arm, einen für den linken Fuß und außerdem Pfeil und Bogen aus Eisen. Diese werden auf den Rücken des Oberkleides genäht. Ist das Kleidchen zerschissen, so werden Pfeil und Bogen auf das neue Kleid übernommen. Falls kein Gelübde verpflichtet, werden auch diese Metallgegenstände meistens zwischen dem dritten und siebten Lebensjahre dem Kinde abgenommen. Die abgenommenen Metallsachen können zu profanen Zwecken gebraucht werden.

Statt Metallpfeil und Metallbogen bringt die Familie der Kindesmutter zum dreißigsten Tage nach der Geburt Pfeil und Bogen aus Tuch, ein Stückchen Bärenfell, Haare aus dem Neujahrsdrachen und aus dem Neujahrslöwen ¹⁵. Alle diese Sachen werden auf ein viereckiges Stück Tuch, meist von weißer Farbe, genäht, das dann auf dem Rücken des Oberkleides befestigt wird. Dies Tuch wird an einem Glückstage von einem in einem großen Zeichen geborenen Manne abgenommen und weiter nicht mehr berücksichtigt.

In der Regel wird dem Kinde am dreißigsten Tage nach der Geburt das erste Kleidchen angezogen. Manche besorgte Mutter will nicht solange warten und schneidert dem Kinde schon am siebten Tage ein Kleidchen. Dies Kleidchen wird vorher erst einmal dem Hunde übergezogen, weil das Hundeleben zäh ist, wie die Übersetzung des Spruches *kou ming ch'ang* (d) sinngemäß lautet.

Ähnlich dem Hundert-Familien-Eisen gibt es auch ein Hundert-Familien-Kleid, ein buntes Kleidchen aus hundert Fleckchen und Läppchen zusammengestückt. Die einzelnen Läppchen müssen ebenfalls erbettelt sein. Das Kleidchen wird einfach aufgetragen. Ähnlich den Metallsachen haben auch die Tuchreste den Sinn, alles Übel vom Kinde fernzuhalten, sie sind also vor allem Abwehr gegen die bösen Geister, von denen ja alles Übel und Ungemach herrührt.

Sind in einer Familie schon mehrere Kinder gestorben, so sucht man die noch Lebenden so zu retten, daß man den Kindern einer kinderreichen Familie einige Haare (die Zahl ist nicht näher vorgeschrieben) ausreißt und den eigenen Kindern in einem Beutelchen auf den Rücken näht.

Wie oben bemerkt, wird zuweilen auf den Rat eines Geomanten etc. auf dem Ofenbett vor der Geburt des Kindes mit ungeschälter Hirse ein Kreis gezogen. Wurde das versäumt und fürchtet man jetzt für das Leben des Säuglings, so wird von der Geburtsstelle auf dem Ofenbett bis zum Abzugsgraben des Regenwassers im Hofe und vom Abzugsgraben weiter bis zum großen Tore ungeschälte Hirse gestreut. Wenn also das Kind die Eltern verlassen will, hat es nur zwei Wege, entweder den Abzugsgraben oder das große Tor. Nun sind beide durch ungeschälte Hirse verschlossen. Das Kind kann also nicht fort, es muß am Leben bleiben.

Oft machen die Eltern in treuer Sorge um das Leben des Kindes ein

¹⁵ Am 15. Januar des Mondjahres werden überall Papierdrachen und Papierlöwen herumgetragen. Haare aus einem dieser beiden, von Kindern auf den Kleidern getragen, bedeuten, daß Löwe oder Drache das Kind schützen werden, sodaß die kleinen bösen Geister dem Kinde nicht mehr schaden können.

Gelübde. Meistens wird dazu der Laienbonze oder ein Schamane geholt, es kann aber auch ein angesehener Mann sein, der Vater vieler lebender Kinder ist. Dieser Mann gelobt dann vor dem Hausaltar oder in einem Tempel vor dem Götzen, daß für eine bestimmte Zeit (wenigstens für ein Jahr, meistens aber für drei oder mehr) weder Schere noch Messer das Haupt des Kindes berühren dürfen. — Ist die Zeit abgelaufen, so wird ein guter Tag ausgesucht, am besten eine Sonnen- bzw. Mondfinsternis. Kann man nicht so lange warten, so wird der nächstbeste Glückstag gewählt. Vor dem Hausaltar werden Weihrauch und Öllampen entzündet, 15 Brote geopfert, und der Laienbonze spricht ein Gebet um Abwendung von Unglück und bittet um Frieden und Wohlfahrt. Während des Betens rasiert ein Mann den Kopf des Kindes zum erstenmale. Über Messer, Wasser und Örtlichkeit für das Rasieren bestehen keine weiteren Vorschriften. Alles ist in bester Ordnung, denn der Laienbonze betet.

Das Haar dieser erstmaligen Rasur wird geknäult und dem Kinde als Talisman gegen alle Krankheiten auf den Rücken des Oberkleides geklebt. Mit etwas Speichel vermenget, sollen die Haare auf dem Kleide gut kleben bleiben. Fällt der Knäuel ab und man bemerkt es rechtzeitig, wird er entweder wieder aufgeklebt oder für ein späteres Kind aufbewahrt. Besser ist es freilich, wenn die Haare, ohne geknäult zu werden, einem Hausierer heimlich in seinen Krämerkasten gelegt werden. Der gute Mann trägt dann, ohne es zu wissen, mit den Haaren alle möglichen Krankheiten des Kindes fort.

Ein ganz einfaches Mittel, die Kinder vor dem Tode zu bewahren, besteht im Auflegen eines roten Tuches auf das Haupt des Kindes. Bei der Hochzeit wird der Braut bei ihrem Einzug in die Bräutigamfamilie vor dem großen Tor eine „kostbare Vase“, gefüllt mit den fünf Getreidearten, überreicht, die mit einem roten Tuche zugebunden ist. Dieses rote Tuch kann das Kind vor dem Tode bewahren.

Der Hanfschleier, der zur Zeit der tiefsten Trauer vor dem Gesichte getragen wird, soll, auf den Rücken der Kinder gebunden, vor Krankheit bewahren.

- (a) 財貝在門兒女在墳
 - (b) 姑母的襪子姨娘的鞋哇哇活到八十三
 - (c) 太平元寶
 - (d) 狗命長
-

Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens 頭 *t'ou* = Kopf.

Von CARL HENTZE, Traisa b. Darmstadt.

Das chinesische Zeichen 頭 *t'ou* = Kopf, setzt sich zusammen aus dem Zeichen 頁 *yé* = Haupt, und dem Zeichen 豆 *tóu* = Bohne. Es dürfte genügend bekannt sein, daß dieses letztere Zeichen eigentlich, und noch in alter Schrift, eine Schüssel oder ein Gefäß darstellt.

Das Zeichen *yé* = Haupt besteht in alter Schrift aus einem im Profil dargestellten Menschen mit langem Haar¹. In der Verbindung 頭 wird das voranstehende Zeichen 豆 *tóu* im allgemeinen als ein ausschließlich phonetisches Element betrachtet. Das Zeichen 首 *shòu*, welches gleichfalls für „Kopf“ gebraucht wird, unterscheidet sich paläographisch von dem Zeichen 頁 *yé* = Haupt, allein dadurch, daß es nur den Kopf des Menschen mit langem Haar darstellt, aber nicht, wie bei *yé*, die ganze Figur im Profil gesehen². Wir wollen uns zunächst einmal den einzelnen Bestandteilen des Zeichens *t'ou* = Kopf, zuwenden.

Da das Zeichen 豆 *tóu* dabei als das phonetische Element gilt, so lassen sich damit gleich zwei Fragen verknüpfen. Die erste lautet: was ist das Zeichen *tóu*, von welchem ursprünglichen Bilde leitet es sich ab? Die zweite lautet: warum diene dann gerade dieses Zeichen als Phonicum, weil derselbe Laut ja eigentlich auch mit anderen Mitteln darzustellen gewesen wäre? Damit ist dann gleich schon ein Zweifel ausgesprochen, ob der Verbindung des Zeichens *tóu* mit dem Zeichen *yé* (Haupt) wirklich eine ausschließlich phonetische Bedeutung zuzusprechen sei. Beide Fragen müssen zusammen beantwortet werden.

Das Zeichen *tóu* selbst stellt ursprünglich nicht die Bohne, sondern ein Gefäß dar, das vorgeblich für Fleisch und Fleischopfer gebraucht worden sein soll. Dieses Bildzeichen erscheint dann schon in der Knochenschrift³. Es handelt sich wohl um ein Gefäß auf hohem Fuße, welches zuerst aus Holz gefertigt wurde. Der wagerechte Strich, oberhalb des Zeichens, stellt einen dazugehörigen Deckel vor. Das Holzgefäß war beschnitzt und — dem *Tz'ü-*

¹ TAKADA GHUSHU, Ku chou p'ien, XLV, 10 ff.

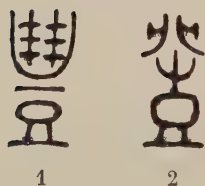
² TAKADA GHUSHU, Ku chou p'ien, XLV, 1 ff.

³ Ku chou p'ien, XXII, 24.

Yüan nach — wohl auch mit Lack bestrichen. Aus der Typologie der Bronzegefäße ist eine Form bekannt, die der des alten Schriftzeichens genau entspricht. Zwar gehören diese Bronzegefäße im allgemeinen erst den späteren Perioden der Chou-Dynastie an, hingegen finden sich zweifellos in der Shangzeitlichen, sogenannten Weißkeramik, häufiger Gefäßtypen dieser Art ⁴. Da die Ornamentik dieser Weißkeramik mit dem Charakter der Knochenschnitzerei sehr gut übereinstimmt, so ist die Beziehung zu einem alten Holzgeschnitzten Gefäße eigentlich sicher. Fragen wir weiter, so ist es dann etwas überraschend, daß dieses Zeichen, welches so eindeutig das Bild eines Gefäßes wiedergibt, später die Bedeutung „Bohne“ erhielt. Man könnte versucht sein anzunehmen, daß ein Fleischopfer etwa in ein Bohnenopfer übergegangen sei, und daß dann weiter nur noch der Inhalt des Gefäßes mit der lautlichen Bedeutung verknüpft wurde. Allein es verhält sich, allem Anscheine nach, doch noch anders.

Das Zeichen *tóu*, als Gefäß gesehen, dient auch als ein wesentliches Element des Zeichens 禮 *li* = die Riten. Diesem Zeichen begegnet man schon in der Knochenschrift ⁵. Das Zeichen *li* = Riten wurde allerdings früher nicht mit dem Schlüsselzeichen 示 *shih* geschrieben, welches ja bekanntlich auf religiöse Dinge hinzuweisen hat, sondern bestand nur aus dem Teile, der auf der rechten Seite des Zeichens steht. Dieser Teil stellt ein Gefäß dar, von demselben Typ wie das *tóu*-Gefäß. Aus diesem Gefäß heraus kommt ein sich mehrfach verzweigender Pflanzenwuchs (Fig. a). Hier schließt sich dann

Fig. a.



gleich eine weitere Feststellung an. Dieser früher allein gebräuchliche Teil des Zeichens *li* = Riten, unterscheidet sich kaum von der alten Schreibweise (Fig. b) des Zeichens 豐 *feng* = reiche Ernte, üppig, Überfluß. Nach dem *Shuo-wen* bedeutet das alte Zeichen *li* = Riten „ein Gerät (Gefäß) zur Ausübung der Riten“. Dabei wird noch hinzugesetzt „das Gerät gleicht dem (Zeichen) *feng*, nur ist es kleiner“. Manchmal wird das Zeichen auch in einer ein wenig abweichenden Form geschrieben (Fig. a 2), über deren oberen Teil

man keine bestimmte Angaben hervorzubringen weiß, es sei denn, daß es sich um einen Opfervollzug handelt. Auf diesen Teil kommen wir noch zu sprechen. Bei dem Zeichen *li* = Riten wird noch gesagt, es handle sich um dreierlei Riten, nämlich zu Ehren der Genien des Himmels, der Dämonen der Erde, der Geister der Menschen ⁶. Das bedeutet, mit anderen Worten, daß sich das Zeichen, welches eigentlich — wie hervorgehoben wird — das Opfer bedeutet, sich an die Totalität der religiösen Vorstellungswelt richtet: auf den Bereich des Himmels, der Erde (Erddinneren) und des Menschen (auf der Erde). Was zeigt uns aber das Piktogramm *feng*? Aus einem *tóu*-Gefäße heraus entwickelt sich ein breitausladender und üppiger Pflanzenwuchs

⁴ UMEHARA, Etude sur la poterie blanche fouillée dans la ruine de l'ancienne capitale des Yin (japanisch mit franz. Résumé), Kyôto 1932, Fig. II.

⁵ SUN HAI-PO, Chia ku wen pien, I, 3, verso. TAKADA, Ku chou p'ien, XXII, 27-28.

⁶ Ku chou p'ien, IX, 9.

(Fig. b). Ja, es kommt sogar vor, daß dieser Pflanzenwuchs allein, also ohne das Gefäß, mit derselben Bedeutung paläographisch auftritt (siehe letztes Zeichen der Reihe)⁷. Weil nun *feng* die Bedeutung hat: reiche Ernte, in

Fig. b.



Hülle und Fülle, so ist die Ideenverbindung, bei welcher dem Zeichen *tou* (ursprünglich: ein Gefäß) die Bedeutung „Bohne“ zugelegt wurde, wohl kaum auf eine Verwechslung von Inhalt und Behälter zurückzuführen, sondern viel wahrscheinlicher beruht sie auf der Vorstellung der Üppigkeit einer scheinbar aus dem Gefäß hervorstehenden Nutzpflanze. Wie wäre das aber zu verstehen, weil ja doch der Gedanke an eine Pflanze, die — etwa wie bei uns Tulpen und Hyazinthenzwiebel — in einem Gefäß zu züchten wäre, wegen einer in die Augen springenden Unrentabilität, wohl von vornherein als unmöglich auszuschalten ist?

Betrachten wir uns das Zeichen *feng*, in seiner alten Schreibweise (Fig. b), nochmals genau. Es fällt uns auf, daß der Teil, der über dem Gefäß (*tou*) steht, eigentlich nicht ein Pflanzenwuchs sein kann, der unmittelbar aus dem Gefäß heraussproßt, sondern daß er eher eine Art Gestell wiedergibt, welches mit dem Gefäß verbunden ist, und sich bemüht den Pflanzenwuchs nachzuahmen, vielleicht auch Pflanzen oder Zweige zusammenhalten, beziehungsweise tragen soll.

Hier drängt sich dann ein überraschender Vergleich auf. Bei den Ngadju-Dayak, in Süd-Borneo, sehen wir den Sanggaran, den Lebensbaum, als totale Welt aufgefaßt, wie er aus einem Gefäß hervorst wächst (Abb. 1). Das Gefäß selbst stellt die Urwasser dar, und in der Tat erkennt man auf der Außenseite die Wellenlinien, welche das Wasser symbolisieren. Das über dem Topf breit ausladende Gestell des Lebensbaumes läßt ein Bild entstehen, welches dem Schriftbilde des chinesischen Zeichens *feng* überaus ähnlich ist. Betrachten wir namentlich den Dayak-Lebensbaum (Abb. 1), zusammen mit dem dritten Zeichen (Fig. b 3) unserer Schriftzeichenreihe *feng*, so ist die Übereinstimmung vollkommen: bei beiden finden wir, genau über dem Topf und fast auf ihm

⁷ Ku chou p'ien, XXII, 27 verso, 29 verso. SUN HAI-PO, op. cit., V, 8 recto. TAKADA, der keine endgültige Erklärung über die Zusammenstellung des Zeichens *feng* anzugeben weiß, betont jedenfalls ausdrücklich, daß der über dem Gefäß (*tou*) befindliche Teil des Zeichens keinesfalls so zu verstehen sei, wie er von früheren Kommentatoren erklärt wurde, nämlich aus Berg 山, *shān* + Pflanzenwuchs bestehend. Der Teil, welcher dem Zeichen „Berg“ ähnelt, sei gleichfalls aus dem Piktogramm einer Pflanze hervorgegangen.

ruhend, das in Doppelsichel-Form gekrümmte Symbol, welches bei den Dayak die Unterweltschlange darstellt. Und bei beiden finden wir auch die höher emporragende Mittelstange des Gestells. Der aus dem sakralen Gefäß aufspießende Lebensbaum ist die Totalität der Embleme und Güter der höchsten Gottheiten⁸.

An dieser Stelle der eben erörterten symbolisch-kosmogonischen Vorstellungen schaltet sich aber ein neues Moment ein. Jener Topf, der die Urwasser symbolisiert, ist seinerseits wieder identisch mit dem geopfertem Schädel, der auf der Kopfjagd erbeutet wurde. Ein weiteres Bild (Abb. 2), zeigt uns nämlich den im Schädel des Opfersklaven gepflanzten Lebensbaum⁹. Mit dieser Tatsache wären wir dann aber auch schon wieder angelangt bei der auffallenden Zusammenstellung des Zeichens 頭 *t'ou* = Kopf. Wenn nämlich Gefäß, Opferschale (Symbol der Urwasser) und Kopftrophäe als identisch zu gelten haben, so ist es nicht mehr einem phonetischen Zufall zuzuschreiben, daß „Opfergefäß und Haupt“ zusammen ein Schriftzeichen bilden mit der Bedeutung „Kopf“. Daß man im ältesten China einen Schädelkult kannte, ist gewiß, und wir werden auf diese Tatsache noch zurückkommen.

Dann wäre allerdings auch noch weiter zu ermitteln, warum das Zeichen *tou*, anfänglich ein Opfergefäß, schließlich die Bedeutung „Bohne“ erhalten konnte. Auf den aus dem Topf (Urwassersymbol und Opfergefäß zugleich) herausspießenden Pflanzenwuchs (Lebensbaum) wurde schon hingewiesen. Es gesellt sich jetzt aber noch ein anderes Moment zu den vorhergehenden. Bei den Ngadju-Dayak heißt es nämlich weiter, daß auch Schädel und Kokosnuß identisch seien. Diese Kokosnuß wird dann überall in Indonesien an Stelle des Schädels gebraucht¹⁰.

Damit hätten wir einen weiteren Einblick in die Gliederung der Relationskette gewonnen: die Frucht der Pflanze, aus der ein Lebensbaum herauswächst, ist demnach gewissermaßen der Kopf der Pflanze überhaupt, aus dem heraus sie sich zu erneuern vermag, aus der die Nutzpflanze, also auch die Lebensmöglichkeit für den Menschen, hervorging. Daß dem tatsächlich so ist, geht aus der dreifachen Beziehung hervor: Schädel=Topf=Kokosnuß. Der Topf bedeutet ja auch das Urwasser, aus dem der Lebensbaum, auch das Leben der Pflanze, hervorgingen, damals, im mythischen *illo tempore*, als die Dinge zum ersten Mal so wurden, wie sie gefunden werden. Urwasser ist selbstverständlich auch gleichbedeutend mit Unterwelt. Der Schädel ist Tod und Unterwelt. Hier ist aller Dinge Neuanfang. Aus der Unterwelt

⁸ H. SCHÄRER, Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo, Leiden 1946, S. 148.

⁹ SCHÄRER, op. cit., S. 95.

¹⁰ SCHÄRER, op. cit., S. 95.

Abb. 1. Sanggaran. Lebensbaum der Ngadju-Dayak, nach SCHÄRER, op. cit.

Abb. 2. Der im Schädel des Opfersklaven gepflanzte Lebensbaum, nach SCHÄRER, op. cit.

Abb. 3. Trophäenköpfe auf einer Nasca-Grabkeramik, nach MAX SCHMIDT, Kunst und Kultur v. Peru, S. 339, Fig. 4.

Abb. 4. Rundplastische Vogeldarstellung auf einem Chia-Gefäß, nach UMEHARA, Shina kodô seikwa, Bd. I, Taf. 69. Shang-Dynastie.

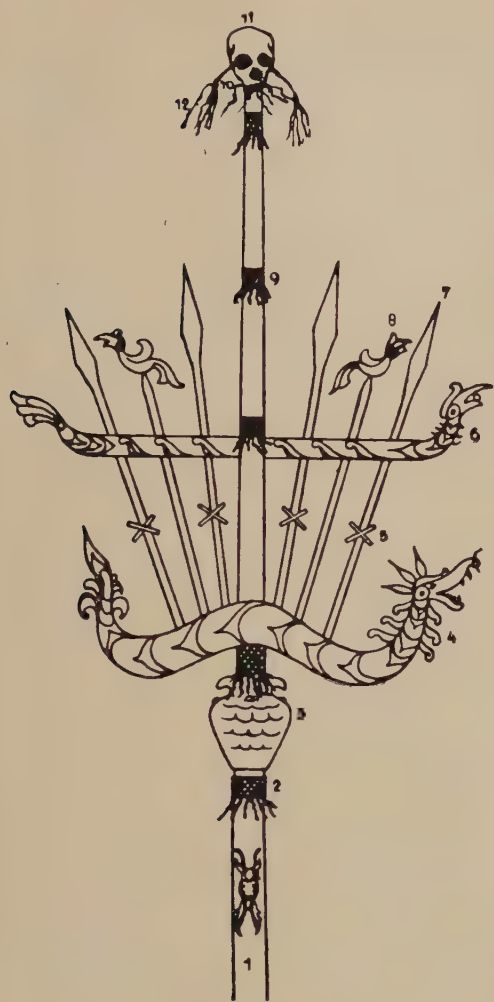


Abb. 1.



Abb. 4.



Abb. 2.



Abb. 3.

bricht das neue Leben (Lebensbaum) hervor, wie aus dem Kopf (Frucht) der Pflanze die neue Vegetationsperiode hervorbricht.

Halten wir daher zunächst einmal fest: Identität von Schädelopfer, Sakralgefäß und Nutzpflanzenfrucht. Es mag beiläufig bemerkt werden, daß diese Identitäten keineswegs auf Borneo (Indonesien) und das alte China beschränkt sind. Auf den altperuanischen Nasca-Gefäßen finden wir Katzendämonen, eine Darstellungsform des Höchsten Wesens, sowohl mit den Schoten der Nutzpflanzen (Frucht), als mit der Kopftrophäe, und das Ganze sich vereinigend mit dem Sakralgefäß, auf dem die Figuren sich aufgemalt finden ¹¹. Wenn wir also, auch für das älteste China, die Identität von Schädel-trophäe, Schote (Bohne) und Sakralgefäß feststellen, so handelt es sich keineswegs um befremdliche Dinge, da ihnen jedenfalls eine weite Verbreitung zuzusprechen ist.

Überprüfen wir aber nochmals, was wir schon oben herausstellten, daß nämlich die chinesische Verbindung des Zeichens *tóu* (Sakralgefäß) mit dem

Fig. c.



Zeichen *yé* (Haupt) zu einem neuen Zeichen *t'ôu* (Kopf) ursprünglich nicht phonetisch gewesen ist, sondern daß ihre Ursache in einem alten Schädelkult zu suchen sei, so könnte man vielleicht entgegenhalten, daß diese Zeichenverbindung anscheinend weder in der alten Knochenschrift, noch in der Bronzeschrift der Shang-Leute mit Sicherheit nachzuweisen sei, sondern daß die hier wiedergegebene alte Zeichenverbindung (Fig. c) schon einer späteren Chou-Zeit angehört ¹².

Ein derartiger Einwand erweist sich aus folgenden Gründen als nicht stichhaltig. Allein ausschlaggebend braucht nicht gerade zu sein, ob das Zeichen etwa in seiner Verbindung von Opfergefäß + Kopf schon von Anfang an vorkommt, sondern ob überhaupt die Idee einer solchen Verbindung, und zwar gerade in bestimmter Relation mit dem Schädelopfer, zur Shang-Zeit schriftbildlich nachzuweisen ist, um dann später, in einem kombinierten Schriftzeichen, nochmals aufzutauchen. Diese zweite Möglichkeit läßt sich aber einwandfrei nachweisen: tatsächlich wurde das Schädelopfer in eine unmittelbare Verbindung mit dem Sakralgefäß gestellt.

Auf der Beilzung einer Sakralaxt, die aus den Grabungen von An-yang stammt, finden sich auf zwei Seiten Schriftzeichen eingraviert. Die Axt selbst (Abb. 5), hat als Sakralwaffe für Schädelopfer Dienst getan ¹³, und wir kennen mehrere derartige Sakralwaffen. Das Schriftzeichen auf der einen Seite (Abb. 7 b), ist das Zeichen 伐 *fa*, in paläographischer Schreibweise. Es ist zusammengestellt aus einer großen Hand, die ein Beil greift, mit dem einem im Profil stehenden Menschen in den Nacken geschlagen, beziehungsweise der Kopf abgehauen wird. Die Opferhandlung, durch das Schrift-

¹¹ E. SELER, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Bd. IV, Berlin 1923, S. 177-183, S. 184 ff. Auf S. 217, Fig. 81, sogar mit Frucht und Kopftrophäe zugleich.

¹² Ku chou p'ien, XLV, 12 verso.

¹³ Vgl. auch HERRLEE GLESNER CREEL, *The Birth of China*, London 1936, Pl. X, gegenüber S. 206.

zeichen wiedergegeben, und in Verbindung eben mit der Opferwaffe selbst, auf der das Schriftzeichen angebracht ist, dürfte eindeutig genug sein. Das Schriftzeichen auf der anderen Seite (Abb. 7 a), ist die schriftbildliche Wiedergabe eines Opferkessels vom Typus *hsien*. Die Verbindung vom Opfergefäß mit dem rituellen Kopfab schlagen ist hier also einwandfrei feststellbar. Wir brauchen nun an der Gleichsetzung von Opfergefäß und Schädelopfer nicht mehr zu zweifeln, und unsere Annahme, daß das Schriftzeichen *t'ou* 頭 keine rein phonetische Verbindung ist, sondern aus der Gleichsetzung von „Opfergefäß und Haupt“ hervorging, erweist sich als durchaus berechtigt, und zwar umsomehr, als die Gleichsetzung von Frucht der Pflanze (Kokosnuß, Bohne *tou*) mit dem Gefäß *tou* und mit dem Kopf *t'ou* ebenfalls einleuchtet.

Soweit scheinen mir die Dinge sicher zu stehen: in der ältesten, noch stark piktographischen und daher auch symbolhaft verknüpften Schrift werden tatsächlich Kultgefäß und Schädelopfer miteinander verbunden. Nun wird man es vielleicht, von der eben herausgestellten Tatsache ganz abgesehen, doch als erstaunlich empfinden können, daß in der alten Schrift zwar, wie wir noch sehen werden, das Kopfab schlagen recht häufig dargestellt ist, aber die Kopftrophäe selbst nicht vorkommen scheint. Zweifellos ist gerade die Kopftrophäe von großer Wichtigkeit. Wir hoben ja schon hervor, daß auf den peruanischen Nasca-Gefäßen die Kopftrophäe neben der Schote der Nutzpflanze steht. Das Zeichen 頭 *t'ou* = Kopf, kann sich, nach allem was wir jetzt wissen, nur auf die Kopftrophäe beziehen, aber es tritt verhältnismäßig spät auf. Hier ist allerdings noch ein weiteres Argument herauszustellen.

In der alten Schrift wird 頁 *yé* = Haupt, oder 首 *shòu* = Haupt, Kopf, so geschrieben wie hier wiedergegeben (Fig. d). Das eine Zeichen stellt einen Menschen im Profil dar, mit übergroßem Kopf, um zu zeigen, daß es sich eigentlich nur um diesen handelt. Man erkennt die Nase und das besonders große Auge. Das zweite Zeichen ist die alte Form für *shòu*, bei der das Auge fast die ganze Kopfform in Anspruch nimmt. An den Köpfen hängt dann ein wunderliches Anhängsel: eine in hohem Bogen geschwungene Linie, die in drei Zacken endet. Dieser Teil wird gemeinhin als langes Haar gedeutet¹⁴. Gewiß hatten die Leute damals langes Haar, und wir finden es auf vielen Bronzedarstellungen des Menschen in der Shang-Zeit. Nun wird, in der alten Schrift, das Menschenhaar durch drei Striche angegeben. Am besten sieht man das beispielsweise an dem Zeichen 須 *hsü*¹⁵, welches in alter Schrift (Fig. e) Barthaar bedeutete. Man erkennt leicht die drei Bartstriche am Vorderteil des Kopfes. Aber die geschwungene Linie vorne an der Stirn endet ja gleichfalls in drei Zacken, d. h. drei Striche über dem Kopf. Geschwungene Linie + drei Kopfzacken (Striche) sind also gewiß die Wieder-

Fig. d.

¹⁴ Ku chou p'ien, XLV, 1.¹⁵ Ku chou p'ien, XLVI, 1.

gabe des Haupthaares. Bei den paläographischen (Fig. d) Zeichen für *shòu* und *yé* = Kopf, verhält es sich anders. Abermals stehen auf dem Kopfe die drei Zacken (Striche) als Andeutung des Haupthaares. Die geschwungene Linie ist aber besonders lang ausgezogen und endet ihrerseits nochmals in drei Zacken (Striche). Man kann sich zwei Möglichkeiten vorstellen: entweder ist das ein richtiger Bildpleonasmus, oder es ist noch etwas anderes.

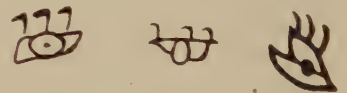
Fig. e.



Fassen wir einmal die zweite Möglichkeit ins Auge. Nehmen wir uns das Zeichen *yé* vor, so sehen wir den in hohem Bogen geschwungenen Strich oberhalb der Nase geradezu aus der Stirn herauswachsen (Fig. d 1). Vergleichen wir diese Darstellung des Kopfes mit der Darstellung eines peruanischen Nasca-Gefäßes (Abb. 3). Das Vasenbild zeigt uns eine Reihe von Trophäenköpfen. Genau aus ihrer Stirn heraus — also wie bei dem chinesischen Schriftbild — wächst ein Strick.

Dieser Strick endet — ebenfalls wie bei dem chinesischen Schriftbilde — in drei Zacken. Und dieser Strick beschreibt oberhalb der gleichfalls langhaarigen Nasca-Trophäenköpfe auch denselben Bogen, wie bei dem chinesischen Schriftbilde. Die Übereinstimmung ist nicht wegdenkbar. Bei den Nasca-Köpfen ist die Stirn anscheinend durchbohrt, und der Strick ist hindurch gezogen, an dem die Trophäe vielleicht getragen werden sollte. Der Strick endet in drei Zacken; es sind die Enden des dreifach gedrehten Stricks. Zwischen den Bastfasern eines Strickes und Haar ist, schriftbildlich betrachtet, wohl kein so großer Unterschied. Ein ganz ähnlicher Strick, mit ebenfalls aufgefrazten Enden, hängt an dem Schädel, der den Sanggaran bekrönt (Abb. 1). Auffallend ist außerdem, daß in der alten Knochenschrift die geschwungene Linie oberhalb des Kopfes überhaupt nicht existiert, sondern nur Häkchen auf dem Kopfe selbst vorhanden sind, um den Haarwuchs anzudeuten (Fig. f). Vielleicht sind allerdings diese Häkchen — nicht aber die Striche auf dem Kopfe — ursprünglich keine Haare, sondern ein Kopfschmuck (Federn)?

Fig. f.



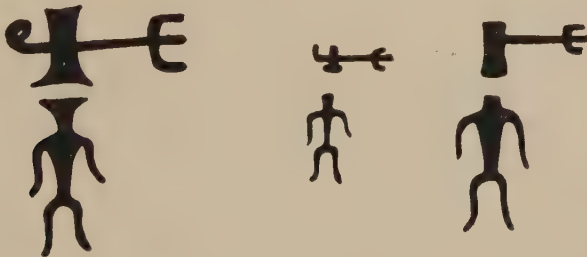
Die Nasca-Trophäenköpfe haben eine Beziehung zu dem schon erwähnten Wildkatzendämon, der ebenfalls solche Köpfe zu tragen pflegt und gleichzeitig der Vegetationsdämon ist, der die Schotenfrüchte (Bohnen) bringt. Die abwechselnd hellen und dunklen Köpfe des Nasca-Gefäßes (Abb. 3) hängen wahrscheinlich zusammen mit der kalendarrischen Idee von Hell- und Dunkelmond und von den neuen Vegetationsperioden, da die Nasca-Kultur, so wie die Mochica-Kultur, vorwiegend mondsymbolisch war¹⁶. Die hieraus sich ergebende Orientierung führt wieder zur Erneuerungssymbolik hin. Es sei beiläufig noch darauf hingewiesen, daß

¹⁶ Mond bei Mochica und Chimu der Hauptgott, dazu auch Spender des Regens und der Feldfrüchte. Siehe WALTER KRICKEBERG, Ostasien-Amerika. Bemerkungen eines Amerikanisten zu zwei Büchern CARL HENTZE's. Sinologica, Vol. II, Nr. 3, Basel 1950, S. 209.

der aus den Trophäenköpfen heraushängende Strick, mit seiner dreifachen Faserendung, auch eine magisch-symbolische Bedeutung haben mußte, sonst wäre dieses Detail auf dem Gefäßbilde nicht so betont herausgestellt. Wir kennen die wahrscheinlich mythische Bedeutung nicht. Sicher ist indessen, daß der erwähnte Katzendämon recht häufig Trophäenköpfe trägt, sie aber immer am Haarschopf faßt und gar nicht an einem Strick, dessen Ende sich dreiteilt.

Wir dürfen abermals unsere Untersuchungsergebnisse kurz zusammenfassen: es wäre vielleicht überflüssig zu erwarten, in der ältesten chinesischen Schrift die Kopftrophäe noch durch ein ganz besonderes Schriftbild verdeutlicht zu sehen, denn die alten Schriftzeichen für Kopf enthalten möglicherweise auch schon einige Darstellungen der Kopftrophäe selbst, und zwar genau so, wie das Schriftzeichen *t'ôu* = Kopf, eine Verbindung ist von Sakralgefäß und Kopf, also — wenigstens in diesem Falle zweifellos — auf die Kopftrophäe hinweisen soll. Der Kopf wäre demnach zuerst gar nicht anatomisch, d. h. nur als Körperteil gesehen, aber vielleicht gleichfalls als Träger gewisser geheimnisvoller Funktionen, die ihn unmittelbar in die religiös-kosmogonischen Vorstellungen hineinheben. Der Kopf ist eben der Träger *par excellence* des Lebens, nicht etwa wegen der wohl teilweise ganz unbekannten Gehirnfunktionen, sondern als offenkundiger Träger der Sehfunktion, der Hörfunktion und der Stimme. Die Sehfunktion steht dabei im Vordergrund. Darum wird, paläographisch, der Kopf mit übergroßem Auge dargestellt, oder gar in der Knochenschrift das Auge überhaupt allein, woran dann das Haar unmittelbar ansetzt. Es dürfte hinlänglich bekannt sein, daß das Zeichen 𠤎 *chên* = Untertan, paläographisch nur ein senkrecht gestelltes Auge ist. Damit ist natürlich der ganze Kopf (Kopfzahl) gemeint, woraus

Fig. g.



abermals ersichtlich wird, daß der Kopf hier gleich im Sinne der besonderen Funktionen gemeint wird, und gar nicht nur als Körperteil.

Da schließen sich ganz selbstverständlich noch einige weitere Fragen an. Zunächst die Frage nach Schädelopfer zur Shang-Zeit überhaupt, dann aber auch nach dem Sinne dieses Opfers, oder genauer ausgedrückt, nach seiner Verbundenheit mit religiösen Handlungen, die bestimmten Vorstellungen entsprechen müssen.

Daß es zur Shang-Zeit überhaupt Schädelopfer gab, geht sowohl aus

den Funden hervor, als auch aus einer Reihe von alten piktographischen Schriftzeichen. Abgeschlagene Schädel mit Sonderbestattung sind gefunden worden¹⁷. Wenden wir uns den Schriftzeichen auf Bronzegegenständen zu. Einige Piktogramme (Fig. g) stellen ein Beil vor und darunter eine Menschengestalt, der offensichtlich der Kopf abgeschlagen ward. Es ist also hier die Szene einer rituellen Enthauptung mittels einer besonders dazu verwendeten Waffe dargestellt. Bei einem weiteren Schriftzeichen (Fig. h) sehen wir noch den Kopf, das Beil ist schräg dargestellt, wie zum Ausholen für den Schlag und noch vor dem Zuhauen, mit der Absicht zu zeigen, daß die Handlung noch nicht vollzogen ward. Sonst sind die anderen enthaupteten Menschengestalten (Fig. g) genau auf eine und dieselbe Weise abgebildet, nämlich mit einem Beil, welches wagerecht über dem kopflosen Rumpf steht, um zu zeigen, daß der Schlag bereits gefallen ist. Nur bei einer Figur (Fig. i) steht anstelle des Beiles eine Fußspur. Auch diese Figur ist kopflos. Das ist ein altes Schriftbild für das moderne Zeichen 俘 *fū*. Es bedeutet den im Kampf Gefangenen, der zu dem rituellen Menschenopfer gebraucht wurde. Bereits Kuo Mo-jo hatte aus der Orakelschrift herausgelesen¹⁸, daß die im Kampfe Gefangenen u. a. auch rituell geopfert wurden. Ihnen wurde — unser Zeichen beweist es — der Kopf abgeschlagen¹⁹.

Fig. h.



Fig. i.



Nun treten wir eigentlich erst an die wichtigste Frage heran, die wir an das Ende unserer Untersuchung stellen mußten, nämlich welchen Zwecken der Schädelkult — denn um einen solchen handelt es sich augenscheinlich — wohl zu dienen hatte?

Die beiden Inschriften auf der Sakralaxt (Abb. 7) sind rechts und links von einem scheinbaren Ornament eingerahmt, das aus einem senkrechten messerartig gekrümmten Teile besteht, in dessen Mitte sich ein nach abwärts gekrümmter Haken ansetzt. Ich konnte früher schon nachweisen, daß es sich um das Bild einer Feder handelt²⁰. In der Tat, Vogelbilder auf den

¹⁷ H. G. CREEL, op. cit., S. 211, 212.

¹⁸ KUO MO-JO, *Shina kodai shakai shiron*, S. 417.

¹⁹ Ich entnehme teilweise diese Ausführungen über die Schriftzeichen einer früheren Arbeit. C. HENTZE und CHEWON KIM, *Göttergestalten in der ältesten chinesischen Schrift*, Antwerpen 1943, S. 45.

²⁰ C. HENTZE, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Antwerpen 1941, S. 100 ff.

Kultgefäßen sind so gebildet, daß die Rückenfedern herausstehen (Abb. 6), und diese Federn haben genau die gleiche Form wie das oben beschriebene Ornament neben der Inschrift mit dem geopfertem Menschen. Auch der Federschopf eines Vogels wird in der gleichen Weise gebildet (Abb. 4). Man erkennt nun, daß der aufrechtstehende Teil die eigentliche Feder ist, während der Seitenhaken die Barten der Feder wiederzugeben hat. Bei Abb. 4 ist das noch besonders deutlich zu sehen, da auch der Federkiel der Schopffedern angegeben ist. Weil es aber nun sicher ist, daß es sich um eine Feder handelt, so können wir jetzt dieses „Federmotiv“ weiter verfolgen.

Das Federmotiv kommt als untergeordnetes Ornament, aber auch als Hauptornament, mehrmals auf den Sakralbronzen vor, in einer sehr auffallenden Zusammenstellung (Abb. 12). Es umringt einen knopfartig vorspringenden und elliptischen Teil. Auf diesem Reliefknopf ist ein Schlitz oder Strich angebracht. Wir haben zweifellos die alte Schreibweise des Zeichens *jih* = Sonne, vor uns, so wie sie namentlich auf zahlreichen Knocheninschriften immer wieder auftritt.

Um die Sonne stehen dann paarweise angeordnete Federn herum, deren Kiele noch deutlich erkennbar sind. So kann man also von der Darstellung einer befiederten Sonne zur Shang-Zeit sprechen, und es ist anzunehmen, daß Vogelbilder, so wie diejenigen, die wir eben besprochen haben, ebenfalls in irgend einer Beziehung zur Sonne stehen mußten. Jedenfalls halten wir schon einmal folgende Relationen fest: das Federmotiv tritt auf in Zusammenhang mit der Opferhandlung des Kopfabschlagens (Abb. 7). Man müßte daraus folgern, daß die Opferhandlung in irgend einer Beziehung zur Sonne gestanden haben muß. Diese Feststellung von einem Menschenopfer im Rahmen eines Sonnenkultes hatte ich vor rund zehn Jahren bereits veröffentlicht²¹. Sie befriedigt mich heute insofern nicht, als damit nur ein vorläufiger vager Hinweis erreicht ist, doch ohne daß über die ursächlichen Symbolverbundenheiten der Handlung schon etwas ausgesagt wäre. Mit jeder religiösen Handlung ist eine ganze Vorstellungswelt verknüpft, und die heutige Wissenschaft wird über die äußere Handlung hinaus erst die Vorstellungswelt erkennen wollen, der die Handlung entspringt. Wo diesen Dingen nicht nachgespürt wird, gerät auch die Kenntnis vom lebendigen, denkenden Menschen etwas zu sehr ins Hintertreffen.

Ehe wir den Fuß weitersetzen, möchte ich daher zuerst darauf aufmerksam machen, daß eine „befiederte Sonne“ wohl keineswegs zu bedeuten braucht, man habe sich die Sonne als herumflatternd vorgestellt. Man würde mit solcher Einstellung in einen allzu naiven Positivismus verfallen. Beziehung zum Vogel und Vogelgestalt bedeutet wohl in erster Linie Erdgelöstheit überhaupt, oder auch: Zugehörigkeit zu einem oberhalb der Erde gedachten Schöpfungsbereich. Wir werden gleich noch sehen, daß diese Umstände für unsere ferneren Untersuchungen nicht unwichtig sind.

Gehen wir von den Vögeln aus, die auf dem altchinesischen Kultgerät auftreten (Abb. 6). Es ist hier nicht beabsichtigt, auf alle die

²¹ Sakralbronzen, S. 106.

vielen Vogelgestalten des Kultgeräts und ihre recht verschiedene Bedeutungen einzugehen.

Wir befassen uns ausschließlich mit den im Rahmen unserer Betrachtungen wesentlichen Erscheinungen. Ich habe an anderer Stelle den Nachweis erbracht, daß die allerdings vorhandenen Sonnen- oder Lichtvögel auch Wettervögel sein können ²². In der Tat kommt eine derartige Komplementärbedeutung des Sonnenvogels (z. B. als Sonnenvogel und Donnervogel) wohl überhaupt häufiger bei anderen Völkern vor. Wegen einer gleichen Erscheinung, das älteste China betreffend, muß ich daher auf mein bald erscheinendes Buch verweisen, da dieser Nachweis hier nicht nur zu umfangreich wäre, sondern namentlich von dem wesentlichen Thema ablenken müßte. Ich habe diese Tatsache nur deshalb hier erwähnt, weil sie zu den noch folgenden Feststellungen paßt, ohne daß sie indessen als zusätzliche Beweisstütze unerläßlich wäre.

Da wir bereits über die Kenntnis der folgenden Relationen verfügen: Enthauptungsoffer — Feder — Feder und Sonne — Sonne und Vogel, so dürfen wir jetzt auf die schon erkannte Verbindung von Feder (als Sonnen- oder Lichtsymbol) und Schädelopfer nochmals zurückgreifen. Bei einem weiteren Kultteil (Abb. 9) ergeben sich nämlich etwas andere Symbolumstände. Abermals steht auf der Beilzunge auf einer Seite die Enthauptungsszene und auf der Gegenseite der Opferkessel, und zwar genau so wie bei Abb. 7, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß diese Schriftbilder diesmal nicht von dem doppelten Federmotiv flankiert werden, sondern von zwei Drachen. Wir bilden nur die eine Seite der Inschrift ab (Abb. 13), und es dürfte genügen, zu wissen, daß der Kessel, unter ganz gleichen Umständen, auf der Kehrseite steht. Was haben dann die Drachen zu bedeuten? Sie sind etwas stark ornamental verformt, aus dem einfachen Grunde, weil sie nur aus Metallgraten bestehen, die zur Aufnahme eines nicht mehr vorhandenen Türkismosaiks bestimmt waren. Dennoch sind die Drachen für das geübte Auge gut erkennbar. Sie haben einen Ober- und Unterkiefer. Der Oberkiefer ist rüsselartig nach außen gebogen. Unter dem Unterkiefer erscheint eine einzige vorgestreckte Pfote. Wichtig ist das Horn über dem Auge. Es hat einen Bulbus-Ansatz, mit einer Volute an der Basis, und ist oben sichelartig gekrümmt. Der Rüssel und dieses Horn gehören einem Dämon an, den wir in ziemlich vielen Repliken als den Verschlinger des Lichtvogels antreffen, was sich an den drei hier wiedergegebenen Abbildungen 11, 14, 17 deutlich genug ablesen läßt ²³. Daraus ergibt sich aber ein sehr wichtiger Schluß. Wenn nämlich die Opferäxte die ganz gleichen Inschriften tragen, aber einmal verbunden mit dem Lichtvogel-Symbol, ein andermal mit dem Symbol des Dunkelheidämons, der das Licht verschlingt, so gilt das Schädelopfer nicht der Sonne oder dem Lichte, sondern dem Wechsel von Licht und Dunkelheit, d. h. der Erneuerung. Eine weitere Axt (Abb. 10)

²² C. HENTZE, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit. Antwerpen 1950. (Im Druck und demnächst erscheinend.)

²³ Vgl. auch HENTZE, Sakralbronzen, S. 131.



Abb. 11. Rituelier Schöpföffel aus Bronze, nach O. KÜMMEL, JÖRG TRÜBNER zum Gedächtnis, Berlin 1930, Taf. 20, Fig. a. Samml. A. STOCLET, Brüssel. Shang-Dynastie.



Abb. 12.

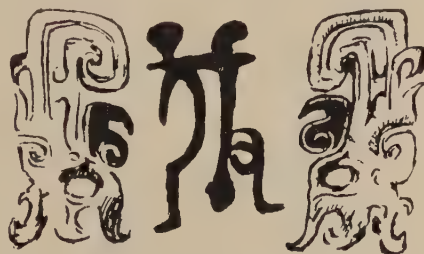


Abb. 13.



Abb. 14.

- Abb. 12. Sonnenzeichen von Federn umgeben. Dekor eines Bronzegefäßes, nach HENTZE, Sakralbronzen, Abb. 61, Shang-Dynastie.
 Abb. 13. Inschrift auf der Ch'i-Waffe der Abb. 9.
 Abb. 14. Geschnittener Jadegegenstand, nach HENTZE, Sakralbronzen, Abb. 26. Shang-Dynastie.

verschafft uns noch umfangreiche Gewißeheiten, sowohl bezügl. des Gegensatzes, als auch vor allem der Zusammengehörigkeit von Lichtvogel und Dunkelheitdämon, mit Bezug auf die Enthauptungsszene, und zwar eben deshalb, weil auf diesem Gegenstand die Relation bildlich noch etwas anders ausgedrückt ist. Diese Waffe, von sehr großer Dimension, war für Enthauptungen vorzüglich geeignet. Sie zeigt auf dem Blatt der Axt die diesmal halb anthropomorphe, halb theriomorphe Fratze des Verschlingers, und auf

der Axtzunge erkennt man deutlich den stilisierten Lichtvogel, von dem „Federmotiv“ umrahmt. Es kann also kein Zweifel bestehen, daß das „Federmotiv“ auf der Axt, neben der Enthauptungsszene, sich unmittelbar auf den Lichtvogel beziehen muß, weil ja der Verschlinger-Dämon immer wieder mit dem Lichtvogel und als Gegensatz zu diesem Lichtvogel dargestellt wird. Hier dürfen wir nochmals an die oben erwähnte abweichende und noch ungeklärte Form das Zeichen *li* = Riten erinnern (Fig. a 2), bei dem oberhalb des Gefäßes zwei sich den Rücken zuwendende gleichartige hakenförmige Gebilde erscheinen. Vieles spricht jetzt dafür, daß es sich vielleicht einfach um ein Ornament handelt, nämlich um die sich gleichfalls den Rücken zukehrenden Symbolfiguren, die zu Gefäß und Opferszene gehören.

Wir kommen zu einer Konklusion: das Enthauptungsoffer ist ein blutiges Erneuerungsoffer für das Licht, und auch für die neue Vegetationsperiode, mit Bezug auf Tod und Wiederkehr.

Mit solchen Ideenkomplexen, die an Vegetation und Erneuerung anschließen, wären wir auch gleichzeitig wieder bei den altchinesischen Zeichen angelangt, von denen wir anfänglich ausgegangen waren.

Das Zeichen *feng* 豐, welches wir wegen seiner auffälligen Verbindung von Sakralgefäß mit Wachstumsymbolik oben besprochen hatten, kommt auch zur Verwendung beim Namen einer Donnergottheit, dem 豐隆 Feng-lung. Diese Gottheit wird erwähnt im *Li sao* (*Ch'u tz'u*) des CH'Ü YÜAN (332-295 v. Chr.)²⁴. Sie wird dann weiter erwähnt von LIU AN (HUAJ-NAN Tzū) gest. 122 v. Chr., der darüber auszusagen weiß, sie trete im dritten Frühlingsmonate auf und sei eigentlich der „Meister des Donners“ oder auch der „Meister der Wolken“. Dadurch wird diese Gottheit auch gleichgestellt mit dem 雷公 Lei Kung, dem bekannten chinesischen Donnergott. Diese Gleichstellung wurde folkloristisch auch schon von DORÉ erkannt²⁵. Feng-lung ist, der Bedeutung nach, ein Synonymkompositum, etwa zu übersetzen mit: Überreichlichkeit. Wir werden gleich sehen, daß damit die Fülle aller Güter, dank Donner und Regen, gemeint sein kann.

Hier schließt sich dann gleich die Möglichkeit an, auf den Grund der Zusammenhänge vorzustoßen.

Unter den zuerst von E. CHAVANNES publizierten Grabkammerreliefs der Han-Zeit findet sich eine Darstellung, von der wir hier einen Teil wiedergeben, der sich zwar mit den darüber und darunter stehenden Bildern zu einem Ganzen vereinigt, aber doch auch wieder einen in sich geschlossenen Vorgang wiedergibt (Abb. 15).

Wir folgen nun der Beschreibung von CHAVANNES²⁶: „En commençant par la gauche, nous voyons un personnage agenouillé qui est sans doute le dieu du vent; puis vient le dieu du tonnerre frappant avec un marteau sur les deux tambours qui sont fixés l'un en avant, l'autre en arrière de son char;

²⁴ Vgl. auch P. CORENTIN PÉTILLON S. J., *Allusions littéraires*, Chang-hai 1895, 1898, S. 405.

²⁵ P. H. DORÉ, *Superstitions en Chine*, Tome X, Chang-hai 1915, S. 692.

²⁶ CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale. La sculpture à l'époque des Han*, Paris 1913, S. 210, 211.

six hommes rangés trois par trois se courbent en avant en tirant avec des cordes le char du tonnerre; deux femmes, l'une tenant une bouteille et l'autre tenant une jarre, sont les divinités de la pluie; un dragon à deux têtes se replie et symbolise la voûte de feu sous laquelle est emprisonné le malheureux mortel, que le génie de la foudre tue, en lui enfonçant à coups de marteau un ciseau dans la nuque; en dehors du dragon sont deux autres génies de la foudre; couchée sur le sommet du double dragon, une divinité de la pluie renverse sa cruche et tient la longue lanière qui symbolise les zébrures de la pluie dans les airs. A droite, deux hommes épouvantés s'attendent à être prochainement foudroyés."

Wirklich treibt unterhalb des doppelten Drachens der Blitzdämon einem Menschen den Blitzkeil in den Nacken. Sicherlich könnte der Keil ja auch irgendwie an einer anderen Stelle ansetzen. Aber er trifft den Menschen gerade ins Genick, nämlich genau so, wie bei dem Schriftbilde der Opferszene auf der Sakralaxt (Abb. 7). Und auch genau wie bei den Inschriften der Sakralaxt, erscheint das Gefäß zugleich mit der Szene des Erschlagens. Verschiedene Gefäße sind in den Händen der Regengottheiten und spenden das lebenbringende Naß. Die Dämonen, die den Donnerwagen und die ganze Szene begleiten, sind teils geflügelt, während auch die Wolken in Vogelköpfe enden.

Man erhält nun leicht den Einblick in die symbolischen Querverbindungen.

Der Donnergott Feng-lung wird geschrieben mit einem Zeichen, welches den Topf (Topf mit den Urwassern) darstellt, aus dem das Fruchtbarkeits-symbol, d. h. der Lebensbaum, hervorwächst. Das Wasser, welches die Regengottheiten aus Gefäßen gießen, ist ja ebenfalls das Urwasser. Aus ihm geht das Leben hervor, während gleichzeitig der Blitzdämon einen Menschen erschlägt. Sterben und Erneuerung der Vegetationsperiode gehören zusammen, denn man erinnere sich, daß es bei HUI-NAN Tzŭ von dem Feng-lung heißt, er trete im dritten Frühlingsmonat in Erscheinung. Deshalb steht auch das Gefäß zusammen mit der Szene des Kopfabschlagens. Und man wird begreifen können, warum bei den Ngadju-Dayak, aber auch im alten China, Gefäß und Kopf identisch sein müssen, weil ja auch Kokosnuß (Nutzpflanze und ihre Frucht, die aus dem Urwasser, d. h. der Unterwelt aufsteigt) und Kopf (Unterwelt, Tod) oder Topf (Unterwelt) identisch sind.

Wir waren von dem Zeichen *t'ou* ausgegangen, welches sich aus Gefäß + Kopf zusammensetzt. Gewiß bezieht sich dieses Zeichen auf alten Schädelkult. Die Bildschrift auf Abb. 7, mit dem Gefäß auf der einen Seite, der Enthauptungsszene auf der anderen, wird von CREEL so erklärt, daß das Zeichen *hsien* (der Opferkessel) in den alten Knocheninschriften auftrete mit der Bedeutung: „opfern“ und also eigentlich ein Verbum sei, welches sich auf die Opferszene der Kehrseite bezieht²⁷. Gegen diese Auslegung CREEL's müssen wir Einspruch erheben, weil es nun einmal im Chinesischen keine Wortklassen gibt. Diese sind nur im ganzen Text, je nach Stellung und Gebrauch des Zeichens im Satz, festzustellen, nicht aber beim isolierten

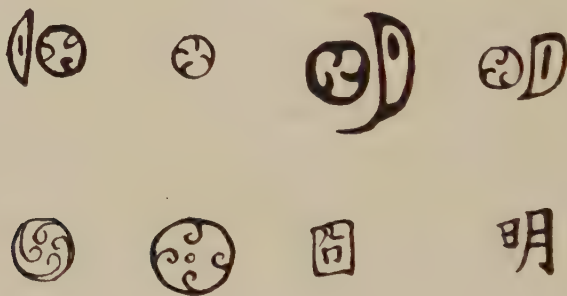
²⁷ H. G. CREEL, op. cit., S. 206.

Zeichen. Andererseits ist aber CREEL's Bemerkung bezüglich der ganzen Texte der Inschriften tatsächlich zutreffend, und beweist um so mehr, daß Gefäß und Schädeltröphäe sinnbildlich zusammengehören und einen einzigen Begriff bilden. Daß das Gefäß, welches zum Enthauptungsopfer gehört, auf den Inschriften ein Kupferkessel (*hsien*) ist, während das zu dem Opfer gehörige Gefäß, den Schriftbildern nach, ein *tóu*-Gefäß war, erachte ich für ziemlich bedeutungslos. Niemand wird so einseitig verstockt denken können, um nicht zu verstehen, daß solche Opfer aus sehr alter Zeit stammen und nicht ausgerechnet erst mit der verhältnismäßig späten Erfindung der Kupfer-Sakralgefäße Chinas zusammenfallen. Wichtig ist in erster Linie, daß der Opferkessel *hsien* mit dem Begriff des Opfern überhaupt identisch ist und sich so mit der Enthauptungsszene verbindet. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß das ursprüngliche Gefäß ein *tóu* war, so wie wir es in der Weißkeramik von An-yang noch antreffen.

Wegen des Zusammenfallens von Sonnensymbol und Donnersymbol wäre noch nachstehendes zu sagen.

Unsere Abb. 8 zeigt abermals eine Sakralwaffe von sogen. *Ko*-Typ. In der Mitte steht ein kreisförmiges Symbol, rechts und links von einem „Federmotiv“ flankiert. Ich konnte an anderer Stelle²⁸ nachweisen, daß dieses kreisförmige Symbol (Fig. k 5, 6) völlig identisch ist mit dem Zeichen *chiung* = leuchten (Fig. k 7), so wie dieses in alter Schrift geschrieben wird

Fig. k.



(Fig. k 2). Man sieht in unserer Schriftzeichenreihe, daß dieses Zeichen in alter Bronzeschrift, sowie in alter Knochenschrift, sich auch mit dem Zeichen für Mond verbindet. Es bedeutet dann *míng*, ebenfalls = leuchten (Fig. k 8). Die Haken innerhalb des Schriftsymbols *chiung* deuten also eine Wendung, einen Umlauf, einen Bewegungswirbel an. Es ist dieses Zeichen, welches wir auf der Waffe finden (Abb. 8). Dieselbe Idee einer Wendung bildet auch die Grundform zu dem Zeichen *lei* = Donner und auch zu dem Zeichen *tién* = Blitz, so wie diese in alter piktographischer Schrift ausgedrückt werden (Fig. l, m).

²⁸ C. HENTZE und CHEWON KIM, Göttergestalten in der ältesten chinesischen Schrift, S. 38.

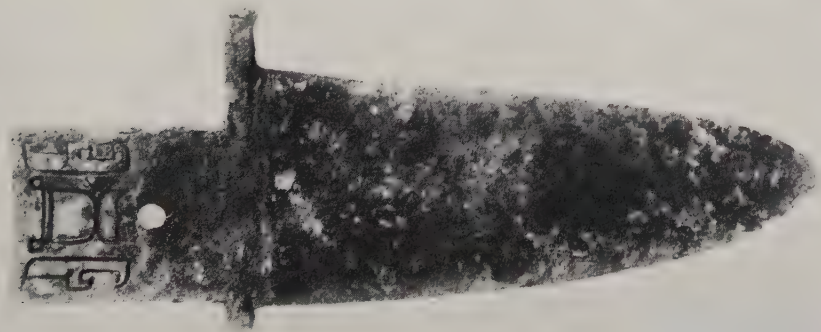


Abb. 5.

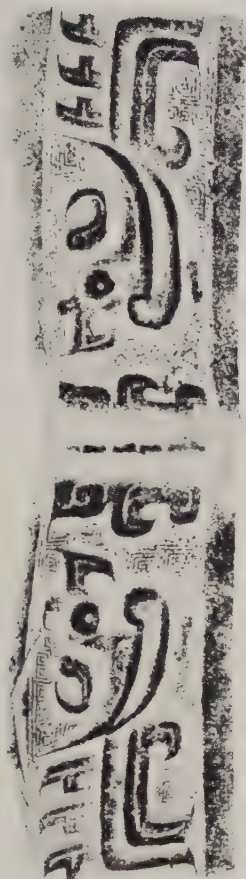


Abb. 6.

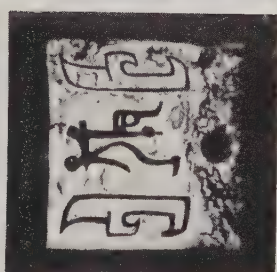


Abb. 7 a, b.



Abb. 8.

Abb. 5. Dolchaxt *Ko*. Shang-Dynastie, nach Shuang chien ch'ih chi chin t'u lu, II, Taf. I. — Abb. 6. Vogelgestalten auf einem Yü-Gefaß, nach UMEHARA, Etude archéologique sur le Pien-Chin, Kyoto 1933, Taf. XIII. Shang-Dynastie. — Abb. 7. Inschriften auf der *Ko*-Waffe der Abb. 5. — Abb. 8. Sakralwaffe *Ko*, nach HENTZE, Sakralbronzen, Abb. 143.



Abb. 10.

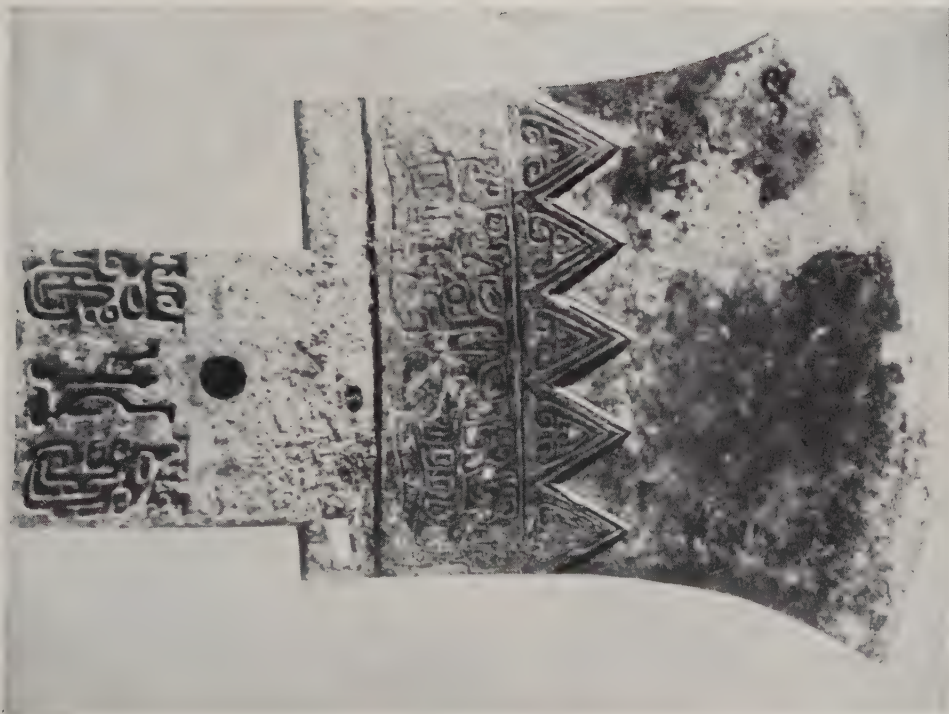


Abb. 9.

Abb. 9. Sakralbeil Ch'i, nach Catalogue of the International Exhibition of Chinese Art, London 1935-1936, Nr. 263, Shang-Dynastie.
Abb. 10. Sakralbeil Ch'i, nach Exhibition of Chinese Art (op. cit.), Nr. 267. HENTZE, Sakralbronzen, Abb. 157, Shang-Dynastie.



Abb. 15.

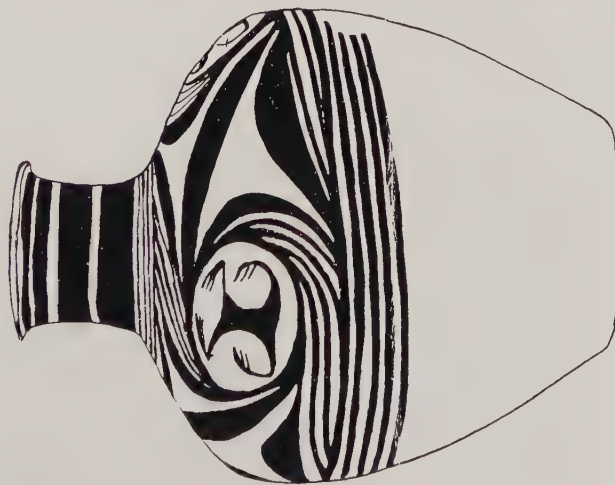


Abb. 16.

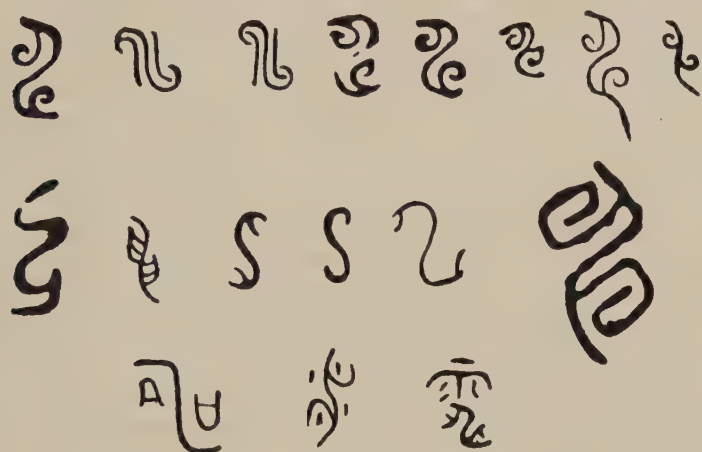


Abb. 17.

Abb. 15. Steinrelief, nach dem Kin shih shuo. Siehe E. CHAVANNES, op. cit. — Abb. 16. Neolithische Keramik, Ma chang-Gruppe nach HENTZE, *Objects rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerpen 1936, Fig. 224.
Abb. 17. Détail eines Opfergefäßes aus Bronze nach HENTZE, *Sakralbronzen*, Abb. 31, Shang-Dynastie.

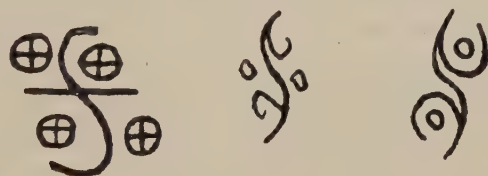
Die Sakralwaffen, deren Inschriften wir besprachen, gehören abwechselnd dem Typ *ch'i* (Hackbeil) und dem Typ *ko* (Dolchbeil) an. Nur die *Ko*-Waffe ist aber auch diejenige, die auf der bildschriftlichen Darstellung des Erschlagens (Abb. 7), (Abb. 13) vorkommt. Die Waffe wirkt dabei wie

Fig. 1.



ein Keil, der dem Menschen ins Genick getrieben wird, und dessen Spitze deutlich sichtbar, vorne am Halse herauskommt. Also ähnlich dem Blitzkeil, den ein Dämon dem knienden Menschen mittels eines Hammers in den Nacken treibt (Abb. 15). Bei dieser Art des Opfers wird man kaum von einer

Fig. m.



Enthauptung sprechen können, so wie andere Schriftzeichen diese in Verbindung mit dem Hackbeil (Fig. g, h) zeigen, sondern viel eher von einem Abtrennen des Kopfes. Dieses Abtrennen erfolgte vom Nacken aus und es ist nicht gleichgültig, zu wissen, daß Kopfjäger darin ein auffallendes Geschick beweisen. BERTHOLD LAUFER, in einer Arbeit über den Gebrauch von menschlichen Schädeln und Knochen in Tibet, weist auf den Bericht eines Missionars aus Paraguay hin, der von der erstaunlichen Fertigkeit Eingeborner erzählt, die einen Kopf im Nu vom Nacken abzuschneiden wissen²⁹.

²⁹ B. LAUFER, Use of Human Skulls and Bones in Tibet. Field Museum of Natural History, Chicago 1923, S. 13: „They lay the knife not to the throat, but to the back

Wichtig ist außerdem noch, daß auf einem chinesischen neolithischen Gefäß der Ma-chang-Periode (Abb. 16) ein vierbeiniges Wesen zu sehen ist. Hände und Füße sind nur dreizehig, vielleicht ist eine Kröte gemeint. Aber der Kopf dieses Wesens fehlt genau so wie bei den Enthauptungsszenen mit dem Beil, so wie die Schriftzeichen sie wiedergeben (Fig. g, h).

Zum Schluß sei noch auf ein wichtiges allgemeines Moment hingewiesen, das sich ohne weiteres aus unserer Untersuchung ergeben muß. Nichts ist mehr verkehrt als die Ansicht, der Mythos sei eine Projektion natürlicher menschlicher Gegebenheiten auf den Himmel. Daß es sich keineswegs so verhält, wurde erst kürzlich von MIRCEA ELIADE in einer ausgezeichneten Schrift klargelegt³⁰, dessen Worte ich hier anfügen möchte: „Le mythe seul transforme cet événement (de l'apparition et de la disparition) en catégorie: d'une part, sans doute, parce que la mort et la résurrection des dieux de la végétation deviennent des archétypes de toutes les morts et de toutes les résurrections, quelles qu'elles soient et sur quelque plan qu'elles se manifestent, mais aussi, parce qu'elles révèlent le destin de la condition humaine mieux que ne pourrait faire aucun autre moyen empirico-rationaliste.“

Unsere vorliegende Arbeit beweist das Gleiche. Die unerforschlichen Vorgänge vom Leben und Sterben werden symbolisch in menschliche Handlungen hineingetragen, mit dem Wunsche, sich dem Ursprung der Dinge durch diese menschliche Handlung irgendwie angleichen zu können, sie dichter in das eigene Erlebnis, also auch in das kollektive Erlebnis, hineinzubeziehen. Auch die satksam bekannten sozialen Umstände, die bei manchen Völkern mit dem Schädelopfer eng verbunden sind (Aufnahme in das Männerhaus, Heirat usw.) dürften ursprünglich damit zusammenhängen, daß ein Angleichen an ein kosmogonisches Urgeschehen angestrebt wurde, somit auch ein Zurückgreifen auf die Archetypen.

Daß religiöse Erosions- und Aushöhlungserscheinungen, hervorgerufen durch eine Jahrtausende hintereinander immer wiederholte Handlung, deren ursprünglichen Sinn manchmal verwischen konnten, ist nicht weiter erstaunlich. Daß aber Traditionen sich auch, gerade im ursprünglichen Sinne, vielleicht nicht ganz, aber doch weitgehend erhalten können, das beweisen eben die Beispiele, die wir den Kultgepflogenheiten der alten Chinesen, aber auch der Ngadju-Dayak, noch entnehmen können. Diese auffallend gleichartigen kultischen Erscheinungen bei Altchinesen und Dayaken bestätigen nur, wenngleich auf einem neuen Gebiete, was über diese Beziehungen schon von anderer Seite geschrieben wurde³¹.

Auch die Rasseforschung nimmt eine Abwanderung mittel- und südchinesischer Elemente nach Insulinde an³².

of the neck, with a sure and speedy blow ... Now with a very small knife they can lop off a man's head, like that of a poppy, more dexterously than European executioners can with an axe.“

³⁰ MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, S. 363, 364.

³¹ R. v. HEINE-GELDERN, *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier*. *Anthropos* XXVII, 1932, S. 543-619.

³² E. VON EICKSTEDT, *Altchina und die Entstehung des Malayentums*. *Forschungen und Fortschritte* 21./23. Jahrg., Nr. 10, 11, 12, Juli 1947.

Einige hier angeführte Vergleiche zwischen peruanischer Nasca-Kultur und Altchina beruhen darauf, daß in Nasca und Altchina Kopftrophäe, Schotenfrucht und Gefäß zusammengehören, wobei noch ins Gewicht fällt, daß die Nasca-Gefäße Grabkeramik sind. Kulturübertragungen, die aus Asien kommend, sich der amerikanischen Küste entlang vorwärtsschoben, sind von KRICKEBERG erst kürzlich besprochen worden³³. Wollten wir hier auch von Kulturwanderungen absehen, die übrigens nur in einem größeren Rahmen erfaßbar sind, so bleibt doch die Tatsache gleicher Vorstellungskomplexe unbestreitbar, so daß erst der Vergleich, nach beiden Seiten hin, wichtige Schlüsse bezüglich der Bedeutungen ermöglicht. Der Katzendämon als Figuration des Höchsten Wesens erscheint häufig zugleich mit Bohnen, Trophäenköpfen, aber auch mit Waffen: Keulen, Messer (zum Kopfab-schneiden) und auch — seltsamerweise — mit fliegenden Pfeilen³⁴. Es ist zumindest sehr wahrscheinlich, daß damit Symbole des Blitzes gemeint sind, jedenfalls sind darunter Waffen, die zum Schädelkult gebraucht wurden. Sie entsprechen den Waffen des chinesischen Donner- und Blitzgottes, der den Menschen im Genick erschlägt. Der von KRICKEBERG vertretenen Ansicht, daß es sich abwechselnd um eine Gottheit der Nahrungsmittel, dann wieder um eine Kriegsgottheit handelt, kann ich nicht ganz zustimmen³⁵. Es ist vielmehr ein und dasselbe, weil Tod (Kopftrophäe) und Erneuerung (Lebensmittel, Nutzpflanze, Bohne, Hülsenfrucht) eng miteinander verbunden sind. Diese Begriffe sind überhaupt nicht voneinander zu trennen. Sie folgen vielmehr der eine immer aus dem anderen. Dazu gehören dann auch die Waffen des Blitzgottes, der die Menschen erschlägt.

Wegen dieser Waffe ist folgender Hinweis noch aufschlußreich. Bei der Betrachtung der Kultbeile des Shang-zeitlichen China ist uns die Verbindung „Wettersvogel-Beil“ besonders aufgefallen, weil sie entweder in der Fassung „Federmotiv + Beil“ bei der Enthauptungsszene (Abb. 7b) oder in der Fassung „Vogel + Beil“ (Abb. 16) auf der Schaftzunge der Beile zu finden ist. Diese Verbindung beschränkt sich keineswegs auf China, sie hat vielmehr ein außerordentlich großes Verbreitungsgebiet. In einem Aufsatz von A. ROES³⁶, über den Vogel in der Kunst der Hallstattperiode, tritt immer wieder der Vogel als ein Ornament von Bronzebeilen hervor. Verfasser kommt auf S. 72 zu der wichtigen Schlußfolgerung, daß der bewußte Vogel eigentlich der Gewitter- und Regenvogel ist. Noch ein anderer Autor³⁷ befaßt sich mit dem Gewittersvogel in Asien und bringt ebenfalls die Feststellung, daß der Wettervogel mit dem Beile verbunden wird. In der Megalithkultur von Nias steht dieser Vogel dann auf den Säulen, welche die Erinnerung an eine

³³ Siehe Fußnote 16.

³⁴ SELER, Abhandlungen, IV, S. 201 ff.

³⁵ W. KRICKEBERG, op. cit.

³⁶ A. ROES, Der Hallstattvogel, in IPEK (Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst), Jahrg. 1939-1940, Bd. 14, S. 57 ff.

³⁷ F. M. SCHNITGER, Der Gewittersvogel in Asien, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien, 1941, S. 338 ff.

Kopffjagd festhalten³⁸. Man beachte auch, daß auf unserer Abb. 15, rechts von der Szene, wo ein Mensch vom Donnerkeil in den Nacken getroffen wird, die stilisierten Wolkenbänder in Vogelköpfe enden. Mit dieser Feststellung, daß der Gewittervogel in zahlreichen Beispielen vieler alter und noch gegenwärtiger Kulturen bildlich mit dem Beile verbunden ist, wird noch einmal mehr bewiesen, daß ein weiter oben von uns als „Federmotiv“ bezeichnetes chinesisches Ornamentgebilde tatsächlich eine Feder ist und, als *pars pro toto*, auf dem Kultbeile anstelle des Vogels steht, den wir übrigens dann doch — in ganzer Gestalt — auf einem anderen chinesischen Beile (Abb. 10) antreffen. Der Aufsatz von A. ROES bringt überdies viele Beispiele, wo derselbe Vogel mit Rad- und Strahlensymbolen verbunden wird. Es dürfte darum außer Zweifel stehen, daß auch in dieser Hinsicht unsere Deutung der chinesischen „Federmotive“ das Richtige trifft, denn diese beziehen sich nicht nur und unmittelbar auf die Sonne, sondern auf den Gestirnswechsel, der auch das Wetter zur Folge hat. Wir erkannten, wie das doppelte Federmotiv — eigentlich eine Vereinfachung des Doppelvogels — neben dem kreisförmigen Wirbelzeichen steht (Abb. 8), und zwar genau so, wie der Doppelvogel der Hallstattperiode neben das Rad oder den Strahlenkreis zu stehen kommt. Das chinesische Federmotiv bedeutet in diesem Falle auch noch die Erneuerung der Zeit, den Wechsel von Licht und Dunkelheit. Zu diesem Auf und Ab des Werdens und Vergehens steht dann der Schädelkult in unmittelbarer Verbindung.

³⁸ Ibid. S. 339.

Courtship and the Love Song.

By E. M. LOEB.

Contents :

- I. Introduction.
- II. Courtship and the love songs of the Austrian Alps.
- III. Courtship and the love song in the Far East.
- IV. Courtship and the love song in Africa.
- V. Courtship and the love song among the Kuanyama Ambo.
 - 1. Kuanyama courtship customs.
 - 2. Post-pubescent marriage.
 - 3. Love poetry.
- VI. Courtship in the United States.
- VII. Conclusion.
 - Bibliography.

I. Introduction.

Throughout Europe, Asia, and Africa it has long been noted that the spread of cattle cultures has involved many other cultural traits in its train. In the present paper we are referring to courtship customs¹. Peoples having a cattle culture almost always also have the "bride price"; i. e. when a man marries he must pay a certain number of cattle, or their equivalent, for his bride. In order to make this payment a man usually has to remain single long after his puberty. This enforced period of celibacy is an active time of courtship. Among the cattle-raisers of Europe and Africa this courtship often consists of pre-marital intimacy, frequently of an innocent nature, and the singing of antiphonal love songs.

It is the purpose of this study to trace the spread of the courtship complex in connection with the spread of cattle cultures. The complex still exists in its most highly developed form in the Swiss Alps, so this region will first be described. The complex was carried by cattle people to the Orient, where it was in part borrowed by agricultural civilizations in connection

¹ The author is especially indebted to the books: R. H. LOWIE, 1948, *Social Organization*, New York. M. MEAD, 1949, *Male and Female*, New York. Suggestions and bibliography also were furnished by R. LOWIE, W. EBERHARD, A. TAYLOR, M. BUKOFZER, and M. EMMENEAU.

with their spring and fall festivals. In giving account of the Oriental cultures it will be seen that here the delayed marriage is lacking.

The courtship customs described in this paper penetrated only the sections of Africa in which the cattle complex flourishes. Therefore a description of North Africa, Nilotic Africa, East Africa, South Africa, and South West Africa, will give the reader some insight into the intimate connection between cattle-raising and courtship on this continent.

Finally, mention will be made of how courtship customs were brought from Germany and Holland to the New World, without, however, the cattle complex or the love song.

The point involved in the argument of this study is that while all peoples have courtship and love customs in their cultures, only those people who have prolonged courtships usually have a particular form of love song. This is not a simple charm sung by an individual, but an antiphonal rimed duet sung by a male and female. Throughout Europe, Asia, and North Africa, rimed love songs are found among the more primitive cattle-raising cultures.

While the present author agrees with the CHADWICKS that love is universal in distribution, he does not entirely agree with their statement that the love song must therefore also be universal². That is to say, the love song is not universally found according to the present definition, that a true love song is not merely a charm, but is a song sung by one person to another. The mere fact of delayed marriage and prolonged courtship, as in the case of the North American Indian, may produce an abundance of love charms, but not antiphonal love poetry. We are dealing here with the principles of historical diffusion, as is shown by the fact that the rimed love poem apparently was carried to the Orient by ancient Asiatic cattle-raisers. The rimed love song is ancient enough to permit a wide distribution, for it extends back into the eighth century B.C. in China.

All peoples, primitive or civilized, have an accepted love pattern and some form or forms of courtship in their cultures; even though it be the proverbial tap on the head of the proverbial cave man. There is, however, a particular form of courtship, commonly called "bundling" which had a limited distribution in Europe and which was found in New England in in pre-Revolutionary days. Bundling may be defined as a custom in which a man and a woman fully dressed court in bed. Both the honor and the virginity of the woman are presumed to be preserved. This custom deserves far more attention at the hands of the scientist than it has yet received. Due to the restraint imposed on both sexes, WIKMAN believes that bundling, or as it was later called in the annals of chivalry, the *Probenacht* (the trial night), led to the glorification of womanhood³. In the New World the modern United States practices of "dating" and "necking" may be related to prior bundling attitudes. In South Africa bundling among the cattle-raising natives prevents the birth of illegitimate children.

² CHADWICK, 1940, Vol. 3, p. 156.

³ WIKMAN, 1937, pp. 234, 235.

Wherever practised, bundling tends to prevent parental interference in a woman's choice of spouse. The family usually is unaware of the identity of their daughter's suitors, who frequently come disguised to the home of the object of their affection. A woman's status, among early cattle-raisers, is raised when she is enabled to select her husband.

The love song is intimately connected with bundling at the present day in the Swiss Alps and among the Kuanyama Ambo Bantu of South West Africa. Yet, the love song has a far wider distribution than has bundling, and in the Orient it is an integral part of agricultural festivals.

Love songs, as already stated, are usually antiphonal in character; part is sung by the man, part by the woman. The song often partakes the nature of a riddle, since if one party poses a proverb, the party of the other sex is supposed to parry with an appropriate proverb answer. The use of rime itself is a test, since if the second line of a quatrain ends in rime, the answer must have a suitable riming word at the end of the fourth line. Frequently the love song is in the form of a Swiss *Schnaderhüpfel*. In this case the first two lines invoke nature; the second two, or answering lines, invoke a personal emotion. The *Schnaderhüpfel* may perhaps be one of the oldest forms of love song. It is found among cattle-raising peoples everywhere from Switzerland to the Bataks of Sumatra. It likewise occurs in unrimed form among the cattle-raising Kuanyama Ambo of South West Africa.

Cattle-raising peoples, in many respects, may be considered as having a uniform culture, irrespective of whether the cattle-raisers are nomadic or sedentary. Included among cattle usually are sheep and goats; these animals are able to feed on shorter grass. While horses or camels are late additions to certain cattle civilizations; pigs and chickens are the domestic animals of the agriculturists, and commonly are despised animals among typical cattle-raisers, such as the Masai of East Africa.

The Swiss scientist WACKERNAGEL ⁴ in 1936 noted many similarities of customs among the cattle-raisers of Europe and Asia, and believed that the cattle people had at one time a continuous and ancient culture, the remnants of which may still be observed in Switzerland and among the Gurka of Nepal. It may be added, that the Madurese, north of Java, are the most eastern example of a people who depend for the most part in cattle breeding ⁵. Cattle people do, in fact, have striking similarities in culture; they are all warlike, patrilineal, and polygynous. Many of their traits, however, could be considered of parallel development: such as e.g. the decoration of the horns of the animals among the Baganda of Africa ⁶, among the Swiss mountaineers, and in Madura. The typical antiphonal love song, on the other hand, is so unique and so universal among cattle-raisers that diffusion appears highly probable.

It is now proposed to describe the relationship between courtship and the love song first in the Alpine Steiermark province. Then the diffusion

⁴ WACKERNAGEL, 1936, pp. 1-15.

⁵ VAN EERDE, 1921, Vol. 2, pp. 183-194.

⁶ Moving picture, *Savage Splendor*.

of these traits to the Orient will come under consideration. Next the Kuanyama Ambo will be discussed. Finally the paper will close with a few remarks on the genesis of modern American courtship folkways.

II. Courtship and the love songs of the Austrian Alps.

Age classes and a certain amount of pre-marital freedom probably existed everywhere in Europe well into the 19th century among the peasant cattle-raising peoples who had not fallen under Roman law. Thus, while bundling is not recorded for England, France, Italy, or Spain, WIKMAN has mapped out the custom among all the Germanic tribes, the Celts, the Finns, and the peoples of the Baltic states⁷. The Celts of Ireland, Scotland, and Wales, had the practice, since they had remained outside of the Roman Empire. WIKMAN uses the German-Swiss title of *Kiltgang* for bundling customs, and indicates the practice of boys and girls who have reached the age of puberty spending the night together in bed. The participants in this act were either entirely or partially clothed, and actual sexual intercourse was strictly taboo. Wherever the *Kiltgang* prevailed the youths were enabled to choose mates without parental interference. Adolescent boys also were able to obtain limited access to the village girls before they had accumulated the necessary capital (cattle) to settle down in marriage. Bundling has gradually fallen into the discard with the advent of industrial civilization, since the villages no longer remain ethnically homogeneous. Today bundling is perhaps only to be found in the Swiss Alps, although "trial marriages" survive in many backward European peasant communities. Here the purpose is to test the woman for capacity to bear children.

WIKMAN has mainly described the *Kiltgang* customs of the 19th century in Norway and Sweden. The boys and girls formed age classes, and there were survivals of initiation ceremonies into these age classes. The boys were under leadership, and the leaders saw to it that the privileges of bundling were not abused, and that outsiders and boys under-age were prevented from taking part in the village privileges. Initiates into the mysteries of the *Kiltgang* were trained in the use of special language and rimes⁸. Songs, games, and dances in the village square, participated in by both boys and girls, preceded the mass bundling which took place later in the evening in the bedrooms of the girls, which frequently were above cow stalls⁹.

The custom of bundling may have entered Europe from the east by way of cattle-raising peoples. Thus the Afghan young couples "have a betrothal game, similar to the Wales custom of bundling. The couples spend the night in innocent endearments"¹⁰. The Cossacks of the Ukraine also are reported to have had a kissing game, at the end of which partners were

⁷ WIKMAN, op. cit., Map on page 264.

⁸ WIKMAN, op. cit., p. 58.

⁹ WIKMAN, op. cit., p. 58.

¹⁰ SUMMER and KELLER, 1929, Vol. 3, p. 1684.

chosen, and everyone slept on the straw in the stable. There was no disrobing, nor were any liberties taken ¹¹.

The mountaineers of the Rajmahal Hills of Bengal had individual bundling, which WIKMAN believes is a survival of group bundling. "A young man showed his love for a girl by sleeping on the same bedstead with her. Should any indiscretion arise previous to marriage, the couple were considered disgraced and punished with a fine." ¹² Finally, the custom of bundling was known in the mountains of Czecho-Slovakia and Hungary ¹³.

WIKMAN correctly concludes that bundling in Europe was to be found especially in regions where there was a half-nomadic form of cattle culture, called in German *Sennwirtschaft* ¹⁴. It is in the Alps, especially, that this *Sennwirtschaft* may be studied at the present day, with its intimate connection with bundling, the love song, cattle worship, and the yodel ¹⁵.

"In Steiermark on a Saturday evening the young men gather in order to visit the young girls. On the way all kinds of mischief are committed: whips are cracked; songs are trilled; the boys yodel and sing falsetto. Then conversation turns to the work of the evening. Everyone declares himself willing to help his comrade (by watching beneath the window), just so long as his own girl is not involved. In the latter case fighting may take place, the boys using their fists, fighting rings, fence rails, or even knives. In the meanwhile one boy after another leaves the group which grows ever smaller and more restrained.

"In preparation for this event the boys have learned by heart the *Gassel* or *Fensterl* (other expression for the *Kiltgang*) language. When a boy arrives below the window of a girl he speaks in a subdued monotonous voice. If the girl gives no sign of paying attention, a new speech will follow. If the girl is willing to receive the visitor, after a longer or shorter space of time, she will open the window, often at the same time answering the boy in *Gassel* times. At the window there follows a whispered conversation, at the end of which the girl opens the door to her room allowing the boy to creep in. The youth leaves the girl at the first sign of daybreak." ¹⁶

It is quite customary for rimed verse to be exchanged in song when the youth is pleading admission. For example:

*Geh mach dein Fensterl auf,
Ich wart schon so lang drauf;
Ein einzigs Busserl will ich nur,
Vielleicht laß ich dir dann a Ruh'.*

Go and open your window,
I have waited so long outside;
I only wish a single kiss,
Then I will leave you quite alone. Perhaps! ¹⁷

¹¹ KRASINSKI, 1848, p. 281.

¹² WESTERMARCK, 1925, Vol. 1, p. 143.

¹³ WIKMAN, op. cit., p. 246.

¹⁴ WIKMAN, op. cit., p. 270.

¹⁵ Original material and songs were obtained from ERWIN GODART, a native of Steiermark, now residing in Los Angeles.

¹⁶ WIKMAN, op. cit., p. 224.

¹⁷ GODART, Original verse.

With this beginning the girl may test the boy by the exchange of *Schnaderhüpfel*. In the following examples the girl gives a proverb about nature in the first two lines, and the boy replies with a suitable proverb about his personal emotions.

*Zwa Fischl in Wosser,
Zwa Vöglan in Wold,
Und zwa Leut dō si gern hobn,
Dō findn si bold.*

Two fish in the water,
Two birds in the woods,
And two people in love,
Find one another quickly.¹⁸

*Die Distel und die Dornen, die stechen also
sehr,
Die falschen Zungen aber noch viel mehr.
Kein Feuer auf Erden auch brennet also heiß
Als heimliche Liebe, die niemand nicht weiß.*

The thistle and the thorn no matter how
they stick,
A false tongue penetrates still further.
No fire on earth burns so hot
As secret love which no one knows about.¹⁹

In the following highly artistic example the boy speaks the first two lines, and the girl repeats the key word.

*Das Blüeml verblüeht
Auf'n Feld und in Wald,
Aber's Blüeml in mein Herz
Wert nit welk und nit alt.*

The flower fades
In field and in woods,
But the bloom in my heart
Ne'r fades nor grows old.²⁰

The next two songs are sung by rejected suitors.

*Verlassen, verlassen, verlassen bin ih,
Wie a stahn auf der Straßen, kein Dirndl
mag mi;
Da geh ih zum Friedhof, zum Friedhof
hinaus,
Dort weine, dort weine, dort wein' ih mi aus.*

Deserted, deserted, deserted am I,
As I stand on the street no maiden wants
me;
I will go to the cemetery, to the cemetery
go I,
There I'll cry, and I'll cry, and I'll cry
myself out.²¹

*Das Haus von ihr'n Vater
War mit Haferstroh deckt,
Mit Haferstroh deckt,
Mit Haferstroh deckt.
Der Lackl der Franzel
Hat's gefensterlt mir weg
Bei der Nacht.*

The house of her father
Is covered with straw,
With oat straw,
With oat straw.
That oaf of a fellow, Frances,
Has taken my place at the window
In the night.

*Jetzt ist sie verheirat:
Was hat sie davon?
Was hat sie davon?
Was hat sie davon?
A Stuben voller Kinder
Und an rotzigen Mann
Bei der Nacht.*

Now she is married:
What has she got out of it?
What has she got out of it?
What has she got out of it?
A room full of children
And a scabby fellow
In the night.

¹⁸ STEVEN, 1918-1921, Vol. 16, Part 2, p. 18.

¹⁹ STEVEN, op. cit., p. 14.

²⁰ HAND, 1936, p. 10.

²¹ GODART, Original verse.

Und wann's in will schneitzen
 Da rennt er davon,
 Da rennt er davon,
 Da rennt er davon;
 Rennt aussì im Kuhstall,
 Da peckt ihm der Hahn,
 Da peckt ihm der Hahn,
 Bei der Nacht.

And when she starts to fight with him
 He runs away from her,
 He runs away from her,
 He runs away from her;
 He runs outside to the cowstall,
 There the rooster pecks him,
 There the rooster pecks him,
 In the night ²².

Frequently the love songs are accompanied by yodeling, especially if they are in a lighter vein.

Beim Tanzen und Jodeln
 Bin ih immer dabei,
 Doch beim Fensterln ober
 Kommt erst das Juchei!
 Hollo daridio — — —.

At dancing and yodeling
 I am sure to be there,
 Yet really in bundling
 There first comes a thrill!
 Hollo daridio — — —.

Beim Fensterln haßt's immer
 Sehr vorsichtig sein,
 Denn bricht so a Spisserl,
 So bricht ma sich's Bein.
 Hollo daridio — — —.

But in climbing up windows
 One must take great care,
 For breaks a rung of the ladder
 Then one breaks one's leg.
 Hollo daridio — — — ²³.

Cattle no longer are worshipped by the Alpine mountaineers in a manner similar to African Nilotic practice. Yet according to the investigations of BUKOFZER ²⁴, similar customs may have occurred in the past. The Swiss in general use a prodigiously long cattle horn, over which formerly magical blessings were sung to the cattle while they were grazing on the *Alm* (the high meadows). These songs were called *Kuhreihen*, and were performed with a particular trilling style of voice. It may be added that each of the cattle had its own name, and was referred to in the songs.

The *Lobetanz* (from which we may derive our pre-Germanic word *loben*, to praise) was performed in the spring before the cattle were led to mountain pasture, and was connected with fertility rites to increase the herds in number. Green branches of trees were carried by the dancers. The dance itself was a round dance performed by men, who jumped and hopped in a circle, imitating the cattle.

GODART briefly describes life on the *Alm*. "In the spring the peasants go with their cattle into the mountains up to the meadows, the so-called *Alm*. In the fall they come back to the valley. On the way the cattle are decorated with varicolored Alpine flowers and with ribbons. On the meadows are located the *Sennerhütten*. (These are temporary huts made of tree boughs and leaves.) The herdboys are called *Senner* and the *Dirndl'n* (girls) *Sennerinnen*. A somewhat strong love-play goes on between the *Senner* and the *Sennerin*. Their motto is: "*Auf der Alm da gibts ka Sünd*", 'On the *Alm* nothing is sinful'.

²² GODART, Original verse.

²³ GODART, Original verse.

²⁴ BUKOFZER, 1937, pp. 49-56.

"The herdboys and the herdgirls take care of the cattle, make butter and cheese, and work hard and long during the daytime. In the evening there is dancing, singing, and yodeling. Zithers are used as musical instruments. By day the *Senner* yodels to his herd. The leader of the herd (who has a bell attached to her neck) is well acquainted with the yodel melody of her herdboy and follows the sound of his yodel, the remainder of the herd automatically follow her. Through his yodeling the herdboy drives his herd and keeps them always together."

The two songs which follow concern life in the mountains and in the valley. The second is sung at the fall harvest festival after the cattle have been driven home, and there is much drinking, singing, dancing, and yodeling.

*Im Tal drunt die Dirndl'n
San zum Anbeissen schön;
Beim Busseln da tan mir
Die Sinne vergehn.
Hollo daridio holla — — —.*

*I geh mit mein Dirndl,
Sie ist seelig und frisch;
Doch das richtige Busseln
Tan mir im Gebüsch.
Hollo daridio holla — — —.*

*Da droben am Bergerl
Ist die Welt kugelrund;
Dort kiß ih mei Dirndl
Dann fühl ih mi g'sund.
Hollo daridio holla daro
Hollo daridio holla daro.*

*Da droben am Bergerl
Da steht a Kapell'n;
Da reiten drei Schneider
Auf einer Sardell'n.
Hollo — — —.
Hollo — — —.*

*Die Suppen is g'salzen
Ih was net warum;
Die Tränen der Zensi*

*Die schwimmen drin rum.
Hollo — — —.
Hollo — — —.*

*Das Rindfleisch ist teuer
Ih was net warum;
Es rennen im Land*

*So viel Rindviecher rum.
Hollo — — —.
Hollo — — —.*

There beneath in the valley the girls
Are beautiful enough to bite into;
When I buss one of them
I feel my senses leaving me.
Hollo — — —.

I go with my lassie,
She is wholesome and gay;
But the right kind of bussing
We do in the bush.
Hollo — — — ²⁵.

There above on the mountain
The world below looks round;
It is there I kiss my lassie
And then I feel quite well.
Hollo — — —.
Hollo — — —.

There above on the mountain
One finds a little chapel;
Three tailors ride by it
All on one little sardine.
Hollo — — —.
Hollo — — —.

The soup is very salty
I really don't know why;
Perhaps the tears of Zensi (the boy's girl
friend)
Are swimming around in it.
Hollo — — —.
Hollo — — —.

Beef is very expensive
I really don't know why;
There are plenty of cattle (*Rindviecher*
means both cattle and stupid people)
Running around the country.
Hollo — — —.
Hollo — — —.

²⁵ GODART, Original verse.

*Heut ham ma Butternudel g'hab't,
 Butternudeln die war'n gut;
 Wan ma wieder Butternudeln hab'n
 Steck ih mir ans am Hut.
 Hollo — — —.
 Hollo — — —.*

Today we had noodles with butter,
 Those buttered noodles were good;
 But if we again have noodles to eat
 I am going to stick one in my hat.
 Hollo — — —.
 Hollo — — — ²⁶.

While the simple *Schnaderhüpfel* may evolve into the jocular (and often indecent) yodeling song on the one hand, on the other hand it may transform itself into a true love song. The following two songs would not be unworthy of a HEINE. The first is sung by a successful "window" lover. The second concerns the first day of May when the peasants bring a May tree into the village square and dance around it, ending up with love-making at night.

*Ich hob dir in'd Augen g'schaut,
 Deine Auglein war'n trüb;
 Ich hob mir's net sagen traut,
 Daß ih di so lieb.
 Ja, ja, ih lieb di so fest
 Ols wie der Baum seine Ast'.
 Ols wie der Himmel seine Stern',
 Grad' so hab ih di gern.*

When I gazed into your eyes
 Your little eyes looked troubled;
 So I dared not trust myself to reveal
 How really much I love you.
 Yes, yes, I love you as much
 As the tree loves its bark;
 As much as the heaven loves its stars,
 Just that much do I care for you ²⁷.

*Der Mai, der schöne Mai
 Is erfreuliche Zeit,
 Is die ganze Welt voll Liab
 Und voll Lustbarkeit.*

May, beautiful May
 Is a joyous time,
 The whole world is full of love
 And full of happiness.

*Im Wasserl drein glanz't
 Und in Lüften ist's z'hörn,
 Auf'n Bamerl steht's g'schrieben,
 Daß du mein sollst wern.*

In the water it is shining
 And in the air it is to be heard,
 On the tree it is written,
 That you will be mine.

*Es sung schon däs G'sangl,
 Es sung schon dā Weis
 Der Adam und d'Everl
 Im Paradeis.*

The song was already sung,
 It was already the tune
 Of Adam and Eve
 In Paradise ²⁸.

The widespread occurrence of rimed folk love songs among cattle-raising peoples indicates that this form of literature is far older than Germanic knighthood and the Minnesingers. Yet our actual German data is not of very great antiquity. Perhaps the oldest German love lyric is one composed by an anonymous female of the 12th century, of which the first two lines read:

*Dū bist mîn, ich bin dîn:
 Des solt dū gewis sîn.*

Thou are mine, I am thine:
 That shalt thou indeed divine ²⁹.

²⁶ GODART, Original verse.

²⁷ GODART, Original verse.

²⁸ ROSEGGER, 1888, p. 327.

²⁹ HAND, op. cit., p. 6.

WIKMAN is of the opinion, which is shared by the present author, that bundling is older than the customs of knighthood. "Gewisse Formen des Kiltgangs sind allem Anschein nach ursprünglicher als die ritterliche Sitte." (Certain forms of the Kiltgang from all appearance are older than knightly customs)³⁰. As evidence WIKMAN shows that 13th century lovers exchanged pledges (in this case the Roman gold ring). After this they slept chastely together in the hay while tending cattle during the summer.

*Er gab mir in mine hant
Ein guldin vingerlîn,
Daz was der triuwîn sîn pfant,
Daz ist es ouch der mîn,
Des will ich disen summer lanc
Sîn slâfgeselle sîn.*

He gave into my hand
A golden ring,
That was the pledge of his plight,
That was also my pledge.
That I should the summer long
Be his sleeping companion.

This poem seems to indicate that pledges were exchanged at the time of the May ceremony, and comrades chosen for the summer cattle herding. The exchange of pledges was taken up as a custom among the upper classes of knighthood, and thus it would appear that the *Minnedienst* (love service) of knighthood may have developed from the *Kiltgang*.

WIKMAN³¹ gives roughly the geography of the *Minnedienst*, which agrees in general with the location of the ancient *Kiltgang*. The *Minnedienst* was found in Germany, Holland, France, Denmark, Sweden, and Norway. Its purpose was love, but not marriage. The woman desired customarily was already married, and therefore dangerous to woo³². This fact gave zest to the quest. The woman also was regarded as semi-divine. What the knight desired in exchange for perhaps a life of devotion and services was a *Liebesnacht* (night of love). While the lovers were in a room together, a "watcher" remained below, as in the Austrian *Kiltgang*, to warn the couple in case of danger. Kisses of devotion were exchanged, but the knight remained continent. This procedure was called "to sleep together 'auf Treu und Glauben' (on truth and faith)". This, with a certain amount of variation, is the theme of "Romeo and Juliet", "Cyrano de Bergerac", and "Tristan and Isolde". In most cases the *Dawn Song* is added as a dramatic device. In the *Kiltgang* there is no *Dawn Song* since both lovers are unmarried, and need not dread the coming light of day.

While BRIFFAULT undoubtedly was correct when he showed that knighthood was more of an ideal than an institution, yet WIKMAN³³ was equally justified in attributing to the ideals of knighthood the Western European romantic concept of woman and the sublimation of the concept of love. It is everywhere a tendency for the human race to be more influenced by ideas than by actualities. Eventually then ideas either become actualities or at least act as actualities.

³⁰ WIKMAN, op. cit., pp. 341, 342.

³¹ WIKMAN, op. cit., p. 322.

³² BRIFFAULT, 1927, Vol. 3, p. 475.

³³ WIKMAN, op. cit., p. 330.

III. Courtship and the love song in the Far East.

It was stated in the introduction to this paper that the love song has a far wider distribution than has bundling, and that it apparently was carried to the Orient by Asiatic cattle-raisers. Along with the love song went proverbs and riddles, which are to be found everywhere among cattle-raisers intimately associated with the love song. Epic poetry, on the other hand, which also was a feature found among all early cattle-raisers, apparently took little root to the east of India, excepting where it was carried directly by the Hindus. Epic poetry is featured by people who delight in warfare; love poetry often finds a prominent place in the lives of agriculturists. Some mention now will be made of the Asiatic love poetry, which is always rimed, and usually in the form of *Schnaderhüpfel*, which will here be called by the simpler Malay term of *pantun*.

CHADWICK writes: "In Tartar stories the ability to answer riddles is a test frequently applied to a suitor who asks for the hand of a lady in marriage."

"Among the Tartars and among the Yakut and the peoples of the Altai region especially riddles are not uncommon. The literary convention commonly found in Norse and elsewhere (among early Germanics) by which two people ask one another a series of riddles, is a popular motif among the Altai Tartars and the Teleut."³⁴

"Such contests held between girls and youths, are generally of a serious nature, sometimes definitely hostile. They are, however, a favorite form of amusement also at social gatherings, especially among the Yakuts. These contests are generally held between girls and youths. One party, consisting entirely of girls, seeks to overcome its opponents, a band of youths, or vice versa, with riddles or abusive extempore verses. He or she who cannot answer the riddle or 'cap' the abusive couplet or quatrain must pay a forfeit. The women are said to be especially proficient in this art."³⁵

According to RADLOV, the original Turkish meters were characterized by alliteration, acrostics, and internal rime. RADLOV believes that the original meters have been lost, and in their place we have meters strongly influenced by Persian poetry with final rimes. Each quatrain is complete and independent, and can form a song by itself. The singing is accompanied by a stringed instrument like a Russian *balalaika*. Only the love songs are rimed, the narrative recitals are non-strophic and unrimed³⁶.

The Altai people frequently sing *pantuns* to express their homesick emotions. The following is the first quatrain of such a *pantun*.

*Schau' ich in die russ'sche Eb'ne,
Seh' der schwarzen Weide Kron' ich,
Denk' ich an den fernen Bruder,
Bieget sich der Rippen Wurzel.*

I look into the Russian plains,
I see the black tops of the willows,
I think of my far-away brother,
The roots of my ribs cause me pain³⁷.

³⁴ CHADWICK, 1940, Vol. 3, pp. 153, 151.

³⁵ CHADWICK, op. cit., Vol. 3, p. 152.

³⁶ CHADWICK, op. cit., Vol. 3, p. 19.

³⁷ RADLOV, 1893, p. 313.

GRANET believes that the northern Chinese originally had spring festivals which entailed love-making and the alternate singing of *pantuns*³⁸. It would thus appear that the early literature of China was derived from the west via intrusive cattle-raising peoples. A rimed *pantun*, dated 718 B. C., is furnished in translation by LIN YUTANG:

"The wind blows from the North.
He looks and his eyes are cold.
He looks and smiles and then goes forth,
My grief grows old."³⁹

In Japan from the fifth to the seventh century A. D. the people had a form of *pantun* which they used in courting. These were called *Kagai*. They were alternate songs improvised by youths and maidens. While the nobility abandoned the custom under the Chinese concepts of marriage, the *Kagai* has survived in the country being given at the time of dances at the Buddhistic festival of the dead⁴⁰. Likewise, in Tibet men and women stand in alternate lines, advancing and retreating, and answering each other in verse. This festival usually is held in the spring⁴¹.

While among cattle-raising peoples the singing of love songs accompanies courtship, among the agricultural peoples of the Far East the love songs appear merely as a later embellishment to spring and fall festivals which have as their purpose the promiscuous intercourse of young people of both sexes. Sex, by the early agriculturist, often is considered a magical rite. Thus VAN HUYEN writes: "Among both Thai and Annamites the union of the sexes in groups at festivals assures crops, prosperity, and the health of the community"⁴².

Among the Thai people of Yunnan, called Pai Yi, "A Buddha is purchased near the Burmese border and carried to the village for worship and celebration. — After its arrival one to three days of religious ceremony takes place. In the night, under full moonlight, the youth of the village and neighboring places make love during the long celebration"⁴³.

In Annam the aristocrats form an urban caste which has been greatly influenced by a somewhat archaic Chinese culture. According to VAN HUYEN this caste attempts to be strictly endogamous.

"Among Annamite aristocracy marriages are arranged. But among small cultivators, and the middle class, the young people, with the consent of their parents, have the choice. In the aristocracy the parents exercise all the power. The sexes are kept separate before marriage. The love of an aristocrat for a peasant girl would be a serious fault.

"The children of rich families marry very young; at fourteen or fifteen years of age, or sometimes even younger. It is really the two families who

³⁸ GRANET, 1932.

³⁹ LIN YUTANG, 1942, p. 873.

⁴⁰ GRANET, op. cit., p. 260.

⁴¹ GRANET, op. cit., p. 261.

⁴² HUYEN, 1934, p. 217.

⁴³ CHEN HAN-SENG, 1949, p. 3.

ally themselves by marriage. In these cases go-betweens are employed. Often, however, the young couple are engaged before birth and are married in their ninth or tenth year. The marriages of aristocracy usually are happy."⁴⁴

One method of giving a Tonkin "coming out party" for the aristocracy is by means of a human chess game. The boys are finely dressed up in black and the girls in red, each according to rank. While the youths are serving as chess pieces they are not allowed to speak⁴⁵.

While the Annamite nobility apparently has relinquished the use of courtship poetry and song for the sake of maintaining an endogamous caste system, these arts have been preserved by the peasantry, who may be classed among the most poetic of Southeast Asia.

Peasant feasts of alternate chanting take place in both the spring and the fall, although they are much more common in the fall. The songs are composed by boys and girls who answer one another in verse. The contests consist in seeing whether the boys or the girls can sing the longer. Such a festival will last seven to eight days. In some villages in Tonkin the festival is called "singing in looking at the moon", for in singing the singers look at the moon.

In contests held near Hai-phong, a port of Tonkin, special rules are observed. If a boy is defeated in a contest the girl has the right to seize his hat, and the boy must tell her his name and age. If, however, it is the girl who is defeated, the boy has the right to marry her. In case the girl refuses to marry her conqueror, the notables can exile her from the village; her family considers her an ingrate, and often disinherit her.

Annamite feasts usually are followed by engagements; at any rate they allow the young people to get acquainted, for the free intermingling of young people of opposite sex on ordinary occasions is a modern Occidental innovation. Outside of feasts, men and women also sing alternating songs at one another at the times of transplanting and harvest⁴⁶.

Although the aristocrats have eight different kinds of musical instruments, little use is made of instrumental music by the peasants while singing their alternating chants.

The use of rime is the important feature of the chants. The rime may either be on the final words or in the interior of the verse. Rimes are considered so important that today they are taught in the schools, and much of the success a man may have in life may depend on his skill as a rimester. It is even said that a bride may bar her husband from her nuptial couch and divorce him as if impotent if he fails properly to respond to her first line on the night of the wedding⁴⁷.

As usual among peoples having love songs an alternate verse may often be a riddle consisting of two proverbs, one replying to the other. For example:

⁴⁴ HUYEN, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁵ HUYEN, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁶ HUYEN, *op. cit.*, pp. 14-16.

⁴⁷ HUYEN, *op. cit.*, p. 133.

L'homme avide d'argent doit mourir ; A man greedy for money may die ;
L'oiseau avide de manger risque de se perdre. A bird greedy for food risks perishing ⁴⁸.

The Annamese also have an involved form of *pantun*.

*Arrivé au col des nuages, c'est déjà le crépuscule.
 Herbes et arbres sont entre les pierres, feuilles entre fleurs.
 Croubés au pied de la montagne, voici quelques bûcherons ;
 Éparpillées sur le bord du fleuve sont certaines paillotes pour le marché.*

*Se souvenant de son pays, le kouo kouo se lamente ;
 Regrettant sa famille, le ya ya se fatigue en criant.
 Je m'arrête au milieu de la montagne, du ciel et de l'eau.
 Je suis seul avec mon amour.*

Arriving at the edge of the clouds, it is already dusk.
 Grass and trees are among the stones, the leaves among the flowers.
 Crouching at the foot of the mountain are some wood-cutters ;
 Scattered at the bank of the river are some village huts.

Remembering his country the *kouo kouo* laments ;
 Yearning for his family the *ya ya* exhausts himself in tears.
 I stop in the midst of the mountains, the sky and the water.
 I am alone with my love ⁴⁹.

This song by an Annamite poetess may be compared to a *pantun* written by Sappho ; the only verse of this kind preserved for us in the Classics. The original Greek *pantun* was, of course, unrimed.

<i>Schon sank zu des Meeres Grunde</i>	The moon is set, and
<i>Der Mond; der Sterne Schein</i>	the Pleiades gone,
<i>Verblaßt, und Stunde auf Stunde</i>	and it is midnight,
<i>Verrinnt, und ich bin allein — —</i> ⁵⁰	and time is going by,
	but alone I lie ⁵¹ .

Turning now to courtship and marriage customs in Sumatra, we at once notice an important correlation. While love songs are common among the patrilineal Bataks, they are entirely absent among the matrilineal Minangkabau. In fact a Minangkabau bridegroom and bride are kept apart while engaged, and even for a brief period after marriage ⁵². The Minangkabau have incorporated proverbs and riddles into their culture, but not the love song nor the pre-nuptial freedom of the sexes so commonly found among cattle-raising peoples. The Minangkabau are mainly agricultural.

The Bataks, on the other hand, pay much more attention to their cattle and horses, and are patrilineal. Marriage here is by purchase, while the young people enjoy considerable premarital freedom. "Among the Toba Batak intercourse between the sexes is especially free and the youths and girls often have a form of competition in which four-line rimed couplets

⁴⁸ HUYEN, op. cit., p. 141.

⁴⁹ HUYEN, op. cit., p. 107.

⁵⁰ MEYER, 1885, p. 294.

⁵¹ MILLER, 1925, p. 131.

⁵² LOEB, 1935, pp. 114, 115.

are exchanged. Whoever loses has to pay a forfeit: the boy gives a piece of his clothing, a knife, or some other trinket, the girl gives herself." ⁵³

An example of such a riddle-*pantun* is as follows:

<i>Dari mana, adinda, datangnya linta?</i>	Whence, little sister, cometh the leech?
<i>Dari sawah, turun kakali.</i>	From the rice field, down to the river.
<i>Dari mana, adinda, datangnya tjinta?</i>	Whence, little sister, cometh love?
<i>Dari mata, turun kahati.</i>	From the eyes, down to the heart ⁵⁴ .

Proverbs and riddles in Indonesia extend only as far as cattle. There are no proverbs or riddles in Mentawai, in Borneo, nor in eastern Indonesia, excepting where the Malays have introduced them. Where there are no proverbs, there likewise are no love songs.

IV. Courtship and the love song in Africa.

Africa may be divided in many ways regarding culture areas. For the purpose of this paper, however, it will be sufficient to speak of a northern Caucasian area, a Nilotic area, a West African area, a central matrilineal Bantu area, and a Southeast and Southwest patrilineal Bantu area.

The general statement may be made that in all areas having either the camel or cattle as main domestic animal the natives are patrilineal, have a "bride price" and prolonged courtship and the love song. These areas include North Africa, the Nilotic area, and the Southeast and Southwest. On the other hand in areas infested with the tsetse fly cattle-raising is impossible and the people remain agricultural and often matrilineal. These regions lack prolonged courtship and the love song. The children in matrilineal areas belong to the mother's clan, and there can be no "bride price" since the purpose of the bride price in both Indonesia and Africa is the purchase of rights to the offspring of a marriage.

Actually, all cattle areas in Africa are more or less united in one general culture, for Hamitic cattle-raisers from the north have everywhere brought down the long horned cattle and have mixed to a greater or less degree with the true Negro.

It is impossible to correlate proverbs and riddles with cattle in Africa, for all the populations, excepting the Bushmen, the Pigmies, and possibly the Hottentots, have proverbs and riddles as vital parts of their cultures. These evidently were carried by cattle-raisers and penetrated to the agriculturists in the same manner as iron smithing. This fact makes a study of the love song the more interesting, since it remained firmly attached to the cattle-raisers.

BARTON, a leading authority on Mediterranean prehistory, believes that the Hamites originated in North Africa, and that the Semites of Arabia were their descendants. The Egyptians were a mixture of Hamites with Semitic migrations from Arabia ⁵⁵. This theory lends interest to Arab customs.

⁵³ LOEB, 1935, p. 55.

⁵⁴ KENNEDY, 1924, p. 99.

⁵⁵ BARTON, 1934, p. 2 ff.

Rimed written poetry among the Arabs is older than the rimed written poetry of Europe, going back to the sixth century A.D. In spite of the handicaps of their language, the Arabs regard rime as vital to poetry ⁵⁶.

Before the sixth century A.D. the Arabs handed down rimed poetry as an oral tradition, and indeed in the art of composing love songs.

It was only in post-Mohammedan times that the position of the Islamic woman was lowered, and marriages became commercial transactions. "In pre-Islamic society the position of woman was high. She was free to chose husbands, and could return if she wished to her own people. She inspired poets to sing and warriors to fight." ⁵⁷

The Arab love poetry came to the higher classes from the illiterate people, as in Europe. Love poetry even today is being composed by the Bedawi Arabs.

According to DOUGHTY, among the Bedawi Arabs circumcision is the occasion of a feast at which the rite of circumcision is performed on children of three full years. There is dancing on the part of the maidens while the young men stand about and select their wives from the dancing throngs. A sheep is sacrificed, and its flesh cooked and eaten at sundown. The entrails are left hanging on a trophy bush or sacred tree. This feast occurs in the spring ⁵⁸. Although love songs are not mentioned, they presumably are part of this festival.

In Africa there are Hamitic speaking peoples north of the Sahara Desert — the Shilks, Riffs, Kabylees, the Tamehq; within the Sahara are the Tuareq; there peoples seem to be Hamites of purest blood. The Saho, Irob-Saho, Afars, Somali, Galla, Chamir, and Kafa, of the horn of East Africa, are also Hamites fused with a Kushite stock ⁵⁹.

The Kabylees of South Morocco have love songs called *Tamawoucht*. These consist of verses which are improvised and exchanged between the sexes as a form of contest ⁶⁰.

The Tuareq are noted for their song contests and the high position of their women; among these people it is the men and not the women who wear the veil. The high status of women here, as often elsewhere among primitive cattle-raisers, is however no mark of a "matriarchate" as claimed by RODD ⁶¹. The Tuareq love song consists in the enumeration of short proverbs ⁶².

The Hamitic love song extends down to the Hausa of northern Nigeria. The Hausa are a Hamitic speaking people who practise agriculture rather than cattle-raising. ⁶³ In Hausa love songs rimes are used, but never systematically ⁶⁴.

⁵⁶ NICHOLSON, 1930, p. 87.

⁵⁷ NICHOLSON, op. cit., p. 87.

⁵⁸ DOUGHTY, 1923, Vol. 1, pp. 340, 341.

⁵⁹ BARTON, op. cit., p. 11.

⁶⁰ BASSET, 1915, p. 43.

⁶¹ RODD, 1926, p. 152.

⁶² BASSET, op. cit., p. 43.

⁶³ GREENBERG, 1949, p. 198.

⁶⁴ GREENBERG, 1949, p. 128.

In the east rimed love poetry is recorded for the Hamitic Galla of Abyssinia. The Galla, for the most part, are nomadic pastoralists ⁶⁵.

Further south, the Masai and Nandi, who in many respects are typical cattle-raising peoples appear altogether lacking in the arts of courtship. Among the Masai it is the young girls below the age of puberty who have to sing and dance in order to gain the admiration of the young warriors and thus obtain entrance into the warriors' kraal. Unless a young girl can thus obtain a temporary lover, she becomes a social outcast. Later her marriage is arranged by her parents, but she actually will always belong not only to her husband, but also at times to all members of his age group ⁶⁶. Although the Nandi are partially agricultural their customs are very similar to their neighbors, the Masai. Young warriors, among the Nandi, also live in a kraal by themselves together with their sweethearts. Among the Nandi, however, it is no disgrace for a girl to have conceived before marriage; some clans prefer their warriors to marry girls who have thus given proof of their fertility ⁶⁷. Not only are love songs absent among the Nandi, but it even is the rule that when two people of opposite sex who are permitted sexual intercourse meet one another they avoid all greetings ⁶⁸.

There seems little doubt but that both Galla blood and Galla customs are to be found among both the Masai and Nandi; their numerals likewise show Galla influence. We find also a similar system of age grades, sun worship, and habit of spitting in prayer amongst these peoples ⁶⁹. It appears probable that the free association of young people among the Masai and Nandi developed from the more restrained courtship customs of the Galla and Somali.

Among the cattle-raising Nilotic tribes marriage is very much delayed due to the high bride price demanded, and courtship and the love songs are prominent features of their cultures. The Shilluk, Dinka, and Nuer are typical representatives.

Two prominent features of Nilotic culture are noteworthy. The first is the great pride these people take in their cattle; a pride which might well be termed "worship". The Dinka, for example, are said to hold their cattle dearer even than wife or child ⁷⁰. This worship of cattle is reflected in the Nilotic love songs, where one often is at a loss to know whether a cow or sweetheart is being addressed.

The second feature about Nilotic cattle-raisers is the puritanical attitude they assume towards sex, and this in spite of their Hamitic custom of nakedness, sometimes with both sexes. Since inheritance of cattle is the thing that counts, children may be born, and indeed often should be born, outside of our concept of "wedlock", but they must always be sired by an appropriate member of the husband's lineage.

⁶⁵ CHADWICK, *op. cit.*, p. 544.

⁶⁶ HOLLIS, 1905, p. 312.

⁶⁷ HOLLIS, 1909, p. 10.

⁶⁸ HOLLIS, 1909, p. 10.

⁶⁹ HOLLIS, 1909, p. 22.

⁷⁰ HOLLIS, 1905, p. 288.

Considering first the Shilluk, SELIGMAN writes that not only are a man's wives (other than his actual mother) inherited by a son, but it also is not considered disgraceful for young unmarried sons to sleep with their own father's wives, or with the wives of anyone he calls father, such as his father's brother ⁷¹.

The Shilluk youth has these special privileges due to the difficulty he encounters in getting married, and although the young girls of the village are often kept in groups in special houses and are accessible to nocturnal visits, their virtues are guarded by their mothers and brothers.

Already from early youth the thoughts of the Shilluk center on his future marriage, and while he on the one hand gathers the bride price, on the other hand he tries to win the affections of some girl. For this purpose, in his fine clothing and fully armed for protection, he makes many nocturnal trips into the village. The girl sought after either comes out of the house to the boy, or fails to come out, according to her mood at the moment. All during courtship the girl handles herself disdainfully towards the boy; while she often says "no", yet she never says "yes". The latter answer must come through a go-between, although always with the consent of the girl. It is reported that 85 % of all engagements are broken at one time or another, and a native proverb runs: "When an engagement is not broken off three times, the marriage will not sit well." When an engagement is terminated the cows which the boy has presented to the parents of the girl are returned.

Even after marriage the youth has little in the way of assurance that his wife will not leave him. Contrary to most bride price arrangements divorces are frequent among the Shilluk. If the cattle given as a bride price die they must be replaced; during the rinderpest epidemic this was impossible and most of the young married men were in difficulties; many were divorced. Since women were hard to obtain, and since they had but few duties among these cattle-raising people, except the fine art of cooking, their position was exceptionally high. It was only the barren woman who ran into difficulties. The bride price which had been paid for her future children had to be returned, and she was cast off in disgrace ⁷².

Due to the prolongation of courtship and its difficulties it would be imagined that the Shilluk would have a rich repertoire of love songs. Yet HOFMAYR, who is our sole authority on Shilluk literature, denies that they have any ⁷³. However, HOFMAYR adds the qualifying phrase "in our sense of the word".

Such serious love songs as are sung apparently are addressed to the cattle. One, which is full of pathos, runs:

Oh my dear, dear ox,

You have gotten yourself into the cooking pot ⁷⁴.

⁷¹ SELIGMAN, 1932, pp. 55, 69.

⁷² HOFMAYR, 1925, p. 282.

⁷³ HOFMAYR, op. cit., p. 491.

⁷⁴ HOFMAYR, op. cit., p. 474.

The cattle songs, as well as the other Shilluk songs, are without rime, and do not employ riddles or proverbs. These statements appear true also of Nilotic songs in general.

While dancing boys and girls sing praise songs. A boy will sing about himself, his deeds, his ancestors, and his wealth. Both the dancing and the songs are non-erotic in nature.

Satirical songs are sung in antiphonal fashion between the sexes at evening entertainment. They are called *muoc*, or yodeling songs, and are accompanied by yodeling. HOFMAYR claims that they take the place of the Swiss *Schnaderhüpfel*. One of the few examples given runs as follows:

Boy.	You Girl, I ask you :
	Is your husband also going to the dance ?
Girl.	But why should he ? He is a glutton.
	Ever since I married him
	I have not seen him dance.
	The glutton ! ⁷⁵

Among the Dinka there is a close resemblance in age class rights to the age class rights of the Skandinavian Peninsula and the Alpine regions. In all these cases a boy, in theory at least, must have the consent of the members of his age class before he can select a girl, for boys of the same age class have bundling rights to all of the girls of like age.

"When a man wishes to marry he calls together his age-fellows and with them visits the house of the girl of his choice ; he must obtain their approval before proceeding further in the matter. From this time onward he must not speak to his bride-elect, but his age-fellows visit her and ask for a present of tobacco ; she pretends not to know who the would-be bridgroom is, and asks whether all the young men are to be her husbands. The girl asks her father for the tobacco, and if he gives it this is a sign that he approves her choice." ⁷⁶ After this the girl will visit the bridegroom's home where there will be a bundling party of her age mates and his age mates. This later will be followed by a bundling party at her home ⁷⁷.

Among the Nuer the important aspect of marriage is the gift of cattle by the bridegroom to the kin of the bride. By virtue of this payment all the children of the mother, no matter by whom born, become the children of the man who makes the payment, even though the woman has never seen the man ⁷⁸. Therefore if a man dies before he has married and before he has had male children, one of his kinsmen must marry a wife to his name ⁷⁹.

Courtship is a very lengthy affair and may mean anything from flirtation to actual sexual intercourse. However, among the western Nuer a brother is supposed to protect the virginity of his sister and a girl should not have a child before marriage ⁸⁰.

⁷⁵ HOFMAYR, op. cit., p. 473.

⁷⁶ SELIGMAN, op. cit., p. 157.

⁷⁷ SELIGMAN, op. cit., p. 158.

⁷⁸ EVANS-PRITCHARD, 1937-38, p. 390.

⁷⁹ EVANS-PRITCHARD, op. cit., p. 324.

⁸⁰ SELIGMAN, op. cit., p. 226.

The following poem shows how closely the Nuer connect cattle and courtship. The ox referred to in the first and fourth lines is the poet's ox. Kwejok is a friend, whose mother is Nyadeang. The poem is a "praise poem" which may equally well be sung to cattle or to women.

White ox good is my mother
 And we the people of my sister
 The people of Nyariau Bul.
 As my black-rumped white ox
 When I went to court the winsome lassie,
 I am not a man whom girls refuse.
 We court girls by stealth in the night,
 I and Kwejok
 Nyadeang ⁸¹.

An example of a culture transitional between the Hamitic patrilineal cattle people of the north and the agricultural matrilineal peoples of the south is to be found with the Nuba, situated in the Nuba mountains in the center and south of Kordofan. By contrasting the northern Nuba, who have become patrilineal, with the southern Nuba, who have remained matrilineal, it becomes evident that even among a single group of peoples cattle-raising is closely correlated to true courtship and the love song.

The Nuba represent a human enclave of aboriginal Negro stock encircled by groups of Arabs and Hamitic (or semi-Hamitic) Nilotes ⁸². It seems probable that all of the Nuba tribes were at one time a matrilineal agricultural people who were entirely lacking in cattle and the use of iron. Pigs are still a very important animal to the Nuba, especially to those in the south. The northern Nuba, however, have taken over the use of cattle (which they use mostly for display), have age classes, pay heavy bride prices in goats and cattle, and practise bundling while awaiting a delayed consummation of marriage. These traits, as well as patrilineal clans, evidently are borrowed from the Nilotic tribes, especially the neighboring Shilluk. NADEL describes the limited "petting" practised by the northern Nuba during the course of their bundling; unlike true cattle-raisers, however, the Nuba lack poetic imagination, and what they have in the way of love song is merely of the boasting variety ⁸³.

Among the southern Nuba, especially the Korongo, tribe who are matrilineal, even rudimentary love songs appear unnecessary, for premarital license is complete. Indeed, the people say of themselves in this respect, "We are like goats" ⁸⁴. In these societies illegitimate children are no problem for they belong to the mother's clan. Copying their northern neighbors the Korongo pay nominal bride prices, and on the first down payment the youth becomes "engaged". But while a young man, once engaged, may have dozens of love affairs, he refrains from having premarital intercourse

⁸¹ EVANS-PRITCHARD, 1940, p. 47.

⁸² SELIGMAN, op. cit., p. 393.

⁸³ NADEL, 1947, p. 247.

⁸⁴ NADEL, op. cit., p. 288.

with his own fiancée. She, in turn, does not urge him, fearing the "weakening" effects of intercourse on a young man, but readily yields to others in her fiancé's age class. Thus the letter, if not the spirit, of bundling attitudes is copied from the north ⁸⁵.

There is a striking similarity of marriage arrangement among all of the matrilineal agricultural southern Bantu. Child marriage here precludes lengthy courtship and the love song. The marriage of the Babemba of Northeast Rhodesia may serve as an example ⁸⁶.

"Among the Babemba marriage is matrilocal. The girls are betrothed before puberty, and after making his first symbolic presentation to his parents-in-law the bridegroom, often himself a mere boy, will move to the bride's village, build himself a hut, and start to work for a period of two, three, or even up to seven years for his father-in-law.

"During this time he is fed by his mother-in-law, and his bride, as she grows older, will come to sweep out his hut and to draw water for him. She may also, if she wishes, sleep with him at night, since pre-pubertal intercourse is permitted provided the girl is returned to her mother as soon as there is any danger of her conceiving (a terrible calamity if her *shisungu*, or initiation ceremony, has not been performed).

"The husband, in the meantime, is responsible for various further marriage payments — the *mpango* — and formerly fulfilled this part of the contract by the provision of two or more bark-cloths, or sometimes hoes and arrows, usually fetched from the Unda country to the west. — But the period of service for the bride's father was formerly the essential element of the contract.

"With the payment of the *mpango*, and the completion of the *shisungu* ceremony, the husband is not allowed to move his wife to his own village, until one, two, or even more children have been born, and until his good and steady behavior has reassured his parent-in-law."

West African culture is a mixture between the patrilineate and the matrilineate. Prolonged courtship and the love song seem lacking in this area. In Ashanti a young man or a young woman who had reached puberty will marry — in the past was compelled to marry — almost at once after that event ⁸⁷. A man simply says to a girl "I need you", and the girl then refers the matter to her *abusa* (her matrilineal clan). If the clan approves the man will begin paying small attentions to his future mother-in-law and presenting gifts ⁸⁸. In Dahomey there are two forms of marriage: in the first form a man pays a bride price and obtains the control of the children born of the marriage; in the second form no bride price is paid and although the children belong to the clan of the father control over them remains in the hands of the mother or her people ⁸⁹. While in the second kind of marriage there occurs actual courtship, it does not involve sexual abstinence.

⁸⁵ NADEL, op. cit., p. 289.

⁸⁶ RICHARDS, 1934, p. 272.

⁸⁷ RATTRAY, 1927, p. 76.

⁸⁸ RATTRAY, op. cit., p. 84.

⁸⁹ HERSKOVITS, 1938, Vol. 1, p. 301.

It is among the Hamitic influenced cattle-raising peoples of Southeast and Southwest Africa that we again encounter bundling and the love song. Thus among the Zulu even the king's sisters, provided they do not become pregnant, are allowed unconventional dalliance with young men⁹⁰. This intimacy must take place outside of the woman's habitation.

The Zulus have definite love songs, which are chiefly composed by men. They have few words, and the melody often is hummed. The man sings such a love song to the girl he wishes to make love to or marry, and the girl answers him with another song. CURTIS⁹¹ gives only one example of love song; that sung by a woman.

He cometh, he cometh,
Rapture! Cometh the Strong Wind!
He cometh, he cometh,
Rapture! Cometh the Strong Wind!

V. Courtship and the love song among the Kuanyama Ambo.

The Kuanyama are one of eight Ambo Bantu tribes living in South West Africa. They are located in a radius of about forty miles on either side of the central part of the boundary between Angola and South West Africa. The country is a semi-tropical flat plateau and has a short season of floods and torrential rains commencing in December. A long drought season from September to April makes it necessary for the young men to take the cattle to the highlands in Angola; the women meanwhile remaining at the kraals where they grow plantations of millet and sorghum on small hillocks, thus keeping the crops above the annual floods.

The Kuanyama are located on the fringes of four overlapping cultures⁹². Thus, their culture contains traits of the Hamitic influenced patrilineal cattle-raising people; also of the Negro matrilineal hoe agriculture of central South Africa, and therefore the Ambo clans are matrilineal although marriage is polygynous and patrilocal. Thirdly, the Kuanyama have primitive hunting, fishing and food-gathering traits. Finally, they have a South Rhodesian Big City culture as exhibited in the floor plans of their wooden stockaded habitations and in aspects of their court life.

It has been shown that the Masai and Nandi have certain Hamitic traits similar to those of the Galla. These include age grades, sun worship, and the habit of spitting in prayer. These traits also are to be found connected with the courtship customs of the Kuanyama. The Kuanyama differ from most cattle-raising people in having but a small bride price; however, the men marry late in life due to the difficulty of establishing their own elaborate kraals. The women do not marry until two or three years after their puberty, when they undergo a group marriage ceremony, the *efundula*.

⁹⁰ REYHER, 1948, p. 219.

⁹¹ CURTIS, 1920, pp. 69, 73.

⁹² LOEB, 1948, pp. 16-28; ebd., 1949, pp. 848-852.

1. Kuanyama courtship customs.

Bundling is the outstanding feature of courtship among the Kuanyama, a custom which also is found among the Zulu and other Southeastern Bantu. But while among the Zulu it is said that bundling usually implies mutual masturbation, this is not true of the Kuanyama. Neither does bundling imply sexual intercourse among these people, for the Kuanyama word for bundling is *okunangala*, which merely means "to sleep together". *Okuhaele* means to have sexual intercourse; a privilege reserved for married people, although not necessarily for those who are married to one another. Engaged Kuanyama couples are supposed to bundle under supervision, with the boy sleeping on the girl's shoulder. However, illegitimate bundling takes place at night during most public gatherings, such as the *efundula* and funerals; at such times the boys and girls slip away into the bush.

When a couple practises illegitimate bundling, the boy usually tries to gain possession of the girl, who is supposed to push him away, firmly saying "No!". Songs are composed by lovers giving the names and conduct of each other and are publicly sung. Often a boy will beat the girl or even burn her, but she points to her virgin girdle of white ostrich egg shell beads and entreats that she is still in the unmarried class. In one song, however, the girl urges the boy on saying that if anything goes wrong she can go to the medicine woman who performs abortions.

An important control and initiation into bundling practices is maintained by moonlight courtship dances which start about nine o'clock in the evening and last until near sunrise. Towards midnight the boys and girls line up opposite each other and sing the *waitana* or calves songs:

Who will give me calves to remain behind, *waitana*.
They will be like melons of different kind, *waitana*.
Remaining behind, *waitana*.

Next a boy walks between the lines of the sexes and takes a girl. As he walks he sings, "My name is so and so, I am going to seize cattle." A girl then comes from her side, sings the same song, and takes a boy. If a boy has to wait a long time before being selected by a girl, he sings a mocking song: "You gave so and so a *waitana*! You gave a worthless fellow a *waitana*! But you gave me nothing!"

The *nèlele* dance follows. In this the couple walks in pairs, the boy holding the girl around the waist. As they walk they sing: "Let us walk together. We love one another. Let us walk together. Sticks which are equally cut. Let us walk together." The two lovers refer to their equality of station by saying that they are like sticks equally cut.

The boys and girls like this dance, since when they are holding on to one another they appear married. The boy also usually takes the opportunity to make love (*dôihole*, of love) and proposes bundling some time in the future when there is no one to watch. During the choosing a girl may refuse a boy she does not like and run away from him. The boy will then feel ashamed and sing a song against the girl who would not allow him to

touch her. But a boy will seldom refuse to walk with a girl even if he is not in love with her. The girl would get angry, and might sing a mocking song, such as "Go and make love to your mother, and not to me". A girl's singing will be much more taunting than that of a boy.

After this the two rows sit down; the boys on one side and the girls on the other. The girls start singing the *tuhololeni* song (let us choose). "Let us choose, let us choose, if a boy is useless we will not choose him."

A girl then stands up and goes over to the boys' side, spends a long time peering at each one, finally chooses a boy and brings him to her side. A boy then crosses over and inspects the girls in the same manner, and eventually makes a choice. Once a partner is chosen, the boy and girl put their arms around each other as they walk across the open space. One reason for the delay is that the boy or girl may have several bundling partners in the opposite group, and whatever the choice, it will arouse jealousy.

During the course of the dancing both boys and girls make up many songs which they exchange. Most of the songs are of a derisive character; among the Kuanyama there is almost always pretended hostility between the sexes. The following boy's song is an example:

Kafoko ndimute mokukala.

Kafoko (a girl) fears me according to her manner.

Kandoba ondimute moindjola, ndude.

Kandoba (a girl) fears me though I hear her laughing.

Ilatuna Ngala.

I came to bundle with Ngala.

Ame itauile kuna Ndjala.

But I won't bundle with Ndjala.

Itakahuna endjala.

Because it would bring bad luck.

Ame itauile poluhepo itakahaua huhepo.

I won't sleep with a poor person, lest I too become poor.

At intervals during the dance the boys and girls show off. The girls have a peculiar jumping dance which enables them to exhibit the beauty of their legs. The boys have an acrobatic jumping dance. The boys also fight among themselves, using however only the open hand. A boy will try to hurt another boy so that he will run away. Formerly, in the days of the kings, knobkerrie sticks were used and the fights were serious. The boys also wrestle with one another.

The dance continues until cock-crow, about 4 or 5 a. m. Then the boys and girls return to their kraals. To hasten them on their way home they often play *okaduma*, or tag. One can avoid being tagged by sitting down. The last one tagged will have bad luck unless he sacrifices nut oil or a chicken to his *okaduma*.

When boys and girls meet secretly they do not taunt one another, as they so often do in public. Proposals, either for bundling or marriage, may become very tender. Thus a girl may say:

"I would like the hairs of your eyelids to be on my eyelids."

The boy places a few of the hairs from his eyelids on the girl's eyelids and she says:

"My eyes are now full of tears, but your tears are wiped off."

The following is a marriage proposal, when it is thought that the relatives might disapprove :

Boy: "I would like to be the slave of your relatives, and you will be the slave of mine. I will be your slave. We will remain together even if your relatives cut you off, or even if my relatives cut me off."

Girl: "Yes, I can believe you because what you say is wonderful."

Prior to 1870 boys were not permitted to court girls until after the circumcision ceremony. During this circumcision the boys were spoken of as "brides". Today, the girls still undergo a group marriage and puberty ceremony and are called "boys" or "warriors". Similar transitional sex alterations are found among the Nandi of Tanganyika ⁹³.

The Kuanyama had kings up to 1917, and during the days of kingship post-pubescent boys and the unmarried girls were prepared for marriage by a group bundling ceremony called the *oijuo*. This feast took place one month prior to the group marriage ceremony of all the fifteen or sixteen year old girls, which in turn occurred about once every three years. Today only the girls' group marriage ceremony is held. Formerly both rituals were observed at the entrance grounds of the kings' and noblemen's kraals, where temporary shelters were built. The boys and girls slept separately here except when bundling.

For the *oijuo* the girls set up their cooking stones and wooden stools as in the sitting room of real kraals. The boys, on the other hand, made little clay cattle, and pretended to be the lords and masters of the establishment.

Every morning before sunrise the children were aroused by an old woman sounding through a Kudu horn made from an African Antelope. Two boys and two girls, who had been chosen as leaders of the group, stripped naked and went to an open place in the bush. Here they rolled around on the ground crying out like various animals, such as deer, squirrels, and hares. This was done so that the animals imitated would increase in numbers and make a good day's hunting.

As the sun slowly commenced to rise the children knelt on the ground raising both hands in the air, palms outward. Every once in a while they interrupted their kneeling to jump up and down at once more seeing the solar orb. While kneeling they prayed :

Tu! Pamba uetu etupitifila etango!

Tu! (sound of spitting) God raises the sun!

They also sang in prayer:

*Pamba Kalunga ketu etupitifila etango letu-
jelela naua.*

*Hatu kauhala mofuka tudipae ofimba, no
ndjele neulumo.*

*Ihakapulua komufata, ihadengua kumue-
lenga.*

Pamba Kalunga (two names for the High God) raises the sun to give us light. We will spend the day hunting pole-cats and squirrels in the forest. These are fast animals. They will not be hit by a slow person; they will not be beaten by a slow person.

⁹³ HOLLIS, 1909, pp. 55-57.

When the sun had risen the leaders came back from prayer and all the boys set out for the hunt, while the girls remained behind to keep house. At the end of the day the boys returned, shouting and singing if they had been successful; silent and downfallen if they had caught no prey. When the girls heard the sounds of shouting they knew what was in store for them; for the hunters then came back armed with switches and playfully beat all the girls they encountered. The people in the kraal heard the sound of uproar and made a hasty exit. Presently the boys would enter the kraal and beat any of their elders they encountered; even whipping the empty throne stool of the king.

This whipping was partly a magical rite, for often the boys used the branches of the *omudiku* tree. A girl beaten by the branches of this tree could not help but feel amorous toward the youth who punished her.

While camping out the boys and girls slept in separate huts, and order was strictly maintained by the leaders. For the purpose of keeping discipline a young tree called *uombo* was brought to the camp and planted. If a boy or girl committed some offense, such as sleeping in another kraal or bundling, he or she had to pull off a small branch of the tree and eat it. One of the boy leaders stood up on a seat and announced the names of the offenders: "So and so slept together last night." Unless the fault were properly atoned, it was believed that the spirits of the ancestors would have made the culprits sick.

At the end of the month's encampment cattle were killed, beer was brewed from sorghum, and a big feast was held. In the following *efundula* ceremony, however, the girls usually married old and rich men who already had many wives, and not the boys with whom they had camped, and for whom they perhaps cared.

In both the *oijuo* of the Kuanyama and the *gangisa* ceremony of the Thonga of Portuguese East Africa⁹⁴ the young people pretend to lead the married life of the older generation. But while the Thonga allow modified sexual intercourse, the Kuanyama frowned even upon unsupervised bundling.

The Kuanyama under ordinary circumstances are very modest people and exposure of the body is not permitted excepting for magical or religious reasons. It was customary, however, for the kraal head and his first wife to worship the sun naked every morning; in the *oijuo* the leaders imitated the actions of their elders. It is probable that nakedness was proper at time of worship among both the early Hamites and Semites, as witnessed in the dance of David before the Ark.

2. Post-Pubescent Marriage.

Immediately after the *oijuo* ceremony, the four day *efundula* dance was held. This still is the girls' group marriage and was part of the post-puberty ceremony. As mentioned, the girls usually marry men older than the pubescent boys with whom they bundle. The girls' dancing is a display

⁹⁴ H. A. JUNOD, 1927, Vol. 1, pp. 96 97; ebd., 1938, p. 87.

of endurance and a test for pregnancy. On the fourth day the brides become finally engaged when the grooms' best men carry the brides a short distance on their shoulders in a pretended capture marriage, and then tie palm leaf strips across the brides' chests. If a bride breaks the palm leaf it is an indication that she has refused marriage; this free choice of husbands in turn suggests a high status of women among these primitive cattle-raisers.

The girls' post-puberty ceremony continues for two or three months after the *efundula* proper; during this time the girls are covered with white ashes and adorned with symbolical male clothing. These "ash-girls" roam the country acting the part of men; chanting praises of the famous warriors they are imitating, and snatching away the men's knobkerrie sticks which are considered symbols of manhood.

At the end of their transition period the brides are washed and dressed in wedding trousseaus; then they are sent for by their husbands. A bride who refuses marriage or fails to marry after going through the *efundula* may cohabitate without fear of punishment. In former days a girl would have been killed had she given birth to a child before having attained her *efundula* age grade.

If the bridegroom does not own a kraal, he raises his family at his father's dwelling. A man's marriage, however, is not considered complete until he has obtained his own kraal; until he has had a secondary marriage ceremony; and until he has been initiated into full tribal membership.

3. Love Poetry.

Many of the Kuanyama love stories reveal songs of a sensitive poetic quality. For example, in one story a messenger sings the song from a kraal owner to his run-away bride, as follows:

*Omona uetu, fuemutukika
Inakula! Kuali-ndisi osiveli;*

*Mboli onghelo haikongo.
Ndalialala omahodi sije
Nomutue. Omanina sije
Nomupolo anapo. Ndalila ndali.
Ame ndajolua ne halilifua
Ko musuko. Omutima
Uonghelo kauli ngau uoiveli.*

Our child, I married her
Too early. We thought that she was the
eldest child;
But it was the youngest child I married.
As I turn my face up, tears sink back
Into my head. My nose runs and the mucus
Sinks back into my nose. I cry and cry
And I am laughed at for my lamentations
For my bride. The heart of the youngest
Is not like the heart of her elder sisters.

The antiphonal love poems of the Kuanyama resemble riddles, since one person poses a proverb in two lines about the physical environment and a person of the opposite sex poses a two line proverb about the human environment. Rime is unknown in South Africa, and the following *pantuns* therefore are unrimed:

*Okua tuka omadila ku nomeva;
Kua jola ongadja oko komaumbo.*

Where one sees birds in their flight, there
is water;
Where one hears the sound of women's
laughter, there is a kraal.

<i>Tala omukuiju, tala omafo;</i>	Look at the wild fig tree, look at its leaves;
<i>Ovanu velihola tala koipala javo.</i>	People in love with one another look at each other in the face.
<i>Outa uepokolo kauhole podula;</i>	A palm stick bow does not like the rainy season (it warps);
<i>Omukainu ehole oipala kehole povalumenu.</i>	A woman fond of a man does not like to be among people.
Man singing: <i>Ohaikupe omkuto jange ukeikune.</i>	I give you my seeds to sow.
Woman singing: <i>Ngeenge inaimona dula; Ngeenge uete oilemo opo toikunu.</i>	Even if rain does not come at once; If you see clouds, plant the seeds.

(The girl says that although she does not yet love the youth, he should not abandon hope.)

VI. Courtship in the United States.

When bundling arrived to the early pre-Revolutionary colonies it came without the love song. The Dutch brought the custom to New Amsterdam, since the custom of bundling was common in Holland in the 17th century. The habit appears to have been practised by individuals, not by groups, and was called *uyt queesten te gaan*. Lovers who abused the privilege were put in chains, amid the beating of drums⁹⁵.

The Pilgrims spent several years in Holland, and may have learned the custom of bundling there, or bundling may have spread from New Amsterdam. DOTEN believes that bundling prevailed in New England since the time of the first colony⁹⁶. STILES states that the prevalence of bundling in New England may be said to have closed with the 18th century. In 1804 the New York Supreme Court ruled that if parents connived at bundling, and a seduction suit was brought, they could have no complaint at the consequences which naturally followed⁹⁷. In pre-Revolutionary New England, however, bundling was successfully carried on, since "incontinence before marriage was punished by fine and imprisonment, even if the couple were betrothed. In that case, however, the punishment was only half of what it would have been had there been no betrothal."⁹⁸ At present bundling is still found in Pennsylvania, where it was introduced by the Germans who followed William Penn. The religious sects of the Amish and Mennonites have this ancient custom⁹⁹.

Bundling in colonial days was partly an adaptation to rural New England colonial environment. Houses were cold, there was a scarcity of

⁹⁵ WIKMAN, op. cit., pp. 239, 240.

⁹⁶ DOTEN, 1938, p. 59.

⁹⁷ STILES, 1869, p. 49.

⁹⁸ HOWARD, 1904, Vol. 2, p. 181.

⁹⁹ DOTEN, op. cit., p. 176.

beds, and sofas were not introduced until 1750 from Turkey; and "for a long time were a city luxury whose immoral influence was strongly suspected by honest bundling country folk". To this DOTEN adds the remark that "Bundling was a system of behaviour which was a once adequate, effective, and entertaining, while remaining consistent with legal practice and religious conviction."¹⁰⁰

The devout Dutch and the equally devout Puritan fathers shut their eyes to the biological urge of the younger generation, but only so far as bundling was conducted in a spirit of gravity; for dancing and the love song there was no tolerance. It was under these stern auspices that courtship entered the northern portion of the present United States.

In urban America marriages have apparently been more or less arranged up to recent times, and the chaperon system has been systematic for the middle and upper classes. Yet though bundling in bed passed out with the Revolution, its moral equivalence, the free intercourse of young unmarried people, has persisted in the northern rural United States. Towards the beginning of the present century the automobile gradually eliminated the ethnic boundaries separating the rural "yokel" from his cousin the "city slicker". Now the true American complex described by MARGARET MEAD and others as "dating, petting, and courting" has become widespread in this country in both rural and urban communities; in the South as well as in the North¹⁰¹. Its success is enhanced here by the lack of strict social stratifications.

The love song may still be found outside the United States among certain primitive peoples and peasants. It effloresced in the era of knighthood, the troubadour, and the Minnesinger; but in the United States this phenomenon must be sought on the operatic stage, and not in the home of the average citizen.

VII. Conclusion.

It has been shown that among early cattle-raisers the status of woman need not be impaired either by polygyny or by the fact that she nominally has been purchased by a bride price. In countries where the bride price is high, and polygyny is the rule, the younger men often find younger women a scarce commodity. The status of women is far more apt to be lowered, and women to be considered the property of males, in well developed states: such as the Hebrew and Arab states in the Near East; or the purely agricultural Chinese and Japanese states of the Far East.

Evidence also has been produced demonstrating the intimate connection between the love song and the custom of bundling in Europe and Hamitized Africa. The love song, which is part of what is commonly called "romantic love", appears as a product of delayed marriage and the frustrations

¹⁰⁰ DOTEN, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰¹ MEAD, *op. cit.*, pp. 286-293.

attendant on the delay. Once developed, the love song was carried by cattle-raising peoples into the Far East where it underwent secondary developments by becoming attached to agricultural rites. One peculiar variety of the love song, the Swiss *Schnaderhüpfel*, precludes independent invention, especially in its rimed form. It may be said to be almost as distinctive an art of poetry as the sonnet. Moreover, the love song has not a sporadic distribution, as might be the case with an independent invention, but it is a continuous phenomenon, extending from Switzerland to the Batak country of Sumatra, and from Switzerland to South West African Ovamboland.

Looking at the matter from a negative point of view, and counting absences of the trait, it also appears probable that the love song, as defined by its use of antiphonal singing, has had one point of origin. If the love song were merely a product of delayed marriage and prolonged courtship, it would have arisen independently in the New World among the North American Indians. The Pomo Indians of California, for example, usually married late, yet their love songs were entirely in the nature of charms¹⁰². Plains Indians' courtships sometimes lasted for years, and the brides had to be wooed for weeks even after marriage before the marriages finally were consummated¹⁰³. Yet, here too there were no true love songs.

Finally, it may be added that methods of courtship would not be the only traits transmitted by cattle-raisers. The proverb, the riddle, and even the oath and ordeal, for examples, are common concomitants of the love lyric. Much of Norse mythology is devoted to the ordeals which the suitor has to undergo in order to win the daughter of a king. The ordeal likewise is a central theme in the Siegfried cycle: Siegfried must pass through fire in order to awaken and woo Brundhilde. The oath, too, is not uncommon among romantic lovers, as in the Romeo and Juliet balcony scene:

Romeo. Lady, by yonder blessed moon I swear,
That tips with silver all these fruit-tree tops — —.

Bibliography.

- BARTON G., 1934, *Semitic and Hamitic Origins*, London.
 BASSET R., 1915, *Mélanges Africains et Orientaux*, Paris.
 BRIFFAULT R., 1927, *The Mothers*, New York.
 BUKOFZER M., 1937, Zur Erklärung des Lobetanzes durch die Schweizerische Volksmusik, in *Schweiz. Archiv für Volkskunde*, Vol. 36.
 CHADWICK H. M. and CHADWICK, N. K., 1940, *The Growth of Literature*, Vol. 3, Cambridge.
 CHEN, HAN-SENG, 1949, *Frontier Land Systems in Southernmost China*, Institute of Pacific Relations.
 CURTIS, NATALIE, 1920, *Songs and Tales from the Dark Continent*, New York.
 DOTEN D., 1938, *The Art of Bundling*, New York.
 DOUGHTY C., 1923, *Travels in Arabia Deserta*, London.
 EVANS-PRITCHARD E. E., 1937-38, Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer, in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, No. 52.

¹⁰² LOEB, 1926, p. 276.

¹⁰³ MEAD, op. cit., p. 207.

- GODART E., Original material and songs.
- GRANET M., 1932, *Festivals and Songs of Ancient China*, London.
- GREENBERG J. H., 1949, The Classification of Fulani, in *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 5, No. 3.
- HAND W. D., 1936, *The Schnaderhüpfel: An Alpine Folk Lyric*, University of Chicago.
- HERSKOVITS M. J., 1938, *Dahomey*, New York.
- HOFMAYR W., 1925, *Die Schilluk, Mödling bei Wien*.
- HOLLIS A. C., 1905, *The Masai*, Oxford.
- — 1909, *The Nandi*, Oxford.
- HOWARD G. E., 1904, *A History of Matrimonial Institutions*, Chicago.
- HUYEN, NGUYEN VAN, 1934, *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam*, in *Austro-Asiatica*, Vol. 3, Paris.
- JUNOD H. A., 1927, *The Life of a South African Tribe*, London.
- JUNOD H. P., 1938, *Bantu Heritage*, Johannesburg.
- KENNEDY R., 1924, *The Ageless Indies*, New York.
- KRASINSKI, K., 1848, *The Cossacks of the Ukraine*, London.
- LIN YUTANG, 1942, *The Wisdom of China and India*, New York.
- LOEB E. M., 1935, *Sumatra*, Vienne.
- — 1948, *Transition Rites of the Kuanyama Ambo*, in *African Studies*, V. 7.
- — 1949, *The Kuanyama Ambo and other Tribes of South West Africa*, in *Anthropos* XLI/XLIV (1946-1949) pp. 848-852.
- LOWIE R. H., 1948, *Social Organization*, New York.
- MEAD M., 1949, *Male and Female*, New York.
- MEYER G., 1885, *Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde*, Straßburg.
- MILLER M. M., 1925, *Songs of Sappho*, New York.
- NADEL, S. F. 1947, *The Nuba*, Oxford.
- NICHOLSON R., 1930, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge.
- RADLOV W., 1893, *Aus Sibirien*, Leipzig.
- RATTRAY R. S., 1927, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford.
- RICHARDS A. I., 1934, *Mother-Right among the Central Bantu*, in *Essays Presented to C. G. Seligman*, London.
- REYHER R. H., 1948, *Zulu Woman*, New York.
- RODD F. R., 1926, *People of the Veil*, London.
- ROSEGGGER P. K., 1888, *Das Volksleben in Steiermark*, Leipzig.
- SELIGMAN C. G., and SELIGMAN B. Z., 1932, *The Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London.
- STEVEN R., 1918-1921, *Svenska Låtar, Bidrag Till Kännedom om De Svenska Landsmälen ock om Svenskt Folkliv*, Vo. 16, No. 2.
- STILES H. R., 1869, *Bundling*, Albany.
- SUMMER W. and KELLER A. G., 1929, *The Science of Society*, New Haven.
- VAN EERDE J. C., 1921, *De Volken van Nederlandsch Indie*, Leiden.
- WACKERNAGEL H. G., 1936, *Die geschichtliche Bedeutung des Hirtentums*, Basel.
- WESTERMARCK E., 1925, *The History of Human Marriage*, London.
- WIKMAN K. R. V., 1937, *Die Einleitung der Ehe*, in *Acta Academiae Aboensis Humaniora*, Abo.

Analecta et Additamenta

Zur Herkunft eines islamischen Opfergebetes. — In seiner „Introduction à l'histoire des Religions“ zitiert R. DUSSAUD ein Gebet, in dem das Opfertier ausdrücklich als Stellvertreter des Opfernden bezeichnet wird, und zwar so, daß die einzelnen Körperteile des Tieres den einzelnen Körperteilen des Menschen entsprechen. Der Text lautet:

„Mon Dieu, cette victime me représente moi-même. Sa chair représente ma chair; son sang, mon sang; ses poils, mes poils; sa peau, ma peau; ses os, mes os.“¹

DUSSAUD beruft sich dafür auf GARCIN DE TASSY², den er aber aus zweiter Hand, nach DOUTTÉ³, zitiert⁴. Nach dem Kontext bei DUSSAUD könnte man glauben, daß dieses Gebet in Arabien und seinen Randgebieten beim Opfer an einen *Welī* (Heiligen) verrichtet werde; das trifft aber nicht zu. Es handelt sich vielmehr um ein Gebet bei der Schlachtung am 10. *Du'l-Hiſſa* (Wallfahrtsmonat), an dem die großen Schlachtungen in Minā (am Berge 'Arafa bei Mekka) und gleichzeitig in allen islamischen Ländern stattfinden, ein Tag, der meistens unter dem türkischen Namen des großen *Bairam*-Festes bekannt ist⁵. Da der Text des Gebetes aus einem in Kalkutta gedruckten islamischen Gebetbuch entnommen ist⁶, ist zunächst anzunehmen, daß es vor allem

¹ RENÉ DUSSAUD, *Introduction à l'histoire des Religions* (Paris 1914) 135 f.

² [JOSEPH-HÉLIODORE] GARCIN DE TASSY, *L'Islamisme d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique* (³ Paris 1874) 228.

³ EDMOND DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger 1909) 467.

⁴ Der Text stimmt bei den drei angegebenen Autoren überein, bis auf eine kleine Differenz in der Interpunktion; hier ist die Interpunktion nach GARCIN DE TASSY gegeben. Das Gebet hat noch eine Fortsetzung, die aber hier nicht von besonderem Interesse ist.

⁵ Vgl. GARCIN DE TASSY, a. a. O. 227. — Vgl. darüber auch [LAURENT JOSEPH] GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Contribution à l'étude du pèlerinage de La Mekke* (Paris 1923) 277-291; ferner in der Enzyklopädie des Islām (Leiden 1913-1936) die Artikel: 'Arafa (I 435 a, ohne Namen des Autors); Bairam (I 618 b, von CL. HUART); *Ḥadjj* [= *Ḥajj*] (II 208-213, bes. 210 b, von A. J. WENSINCK); 'Id al-Adḥā (II 473, von E. MITTWOCH); Minā (III 574 f., von FR. BUHL); *Wuḥūf* (IV 1235, von R. PARET).

⁶ GARCIN DE TASSY, a. a. O. p. V., gibt als Quelle an: ... „3^o Eucologe musulman, traduit de l'arabe et du persan“; ebd. p. XVIII: „L'Eucologe musulman sunnite, qui suit la série des textes du Coran que je publie, a été imprimé en arabe et en persan à Calcutta, sous le titre de *Hidayut ool Islam*, Hindoostance [sic] press 1804 [= *Hidāyatul-Islām*, „Führer des Islām“, Hindustani Press] ... Pour rendre plus complet ce recueil de prières musulmanes, j'y ai ajouté quelques autres prières extraites du Tableau de l'empire ottoman de M. D'OHSSON ...“ Das Gebet, um das es sich hier handelt, findet sich aber nicht in dem Werk von D'OHSSON (Tableau général de l'empire othoman, 3 tomes, Paris 1787-1820; vgl. ebd. I 211. 276-279, über das *Bairam*-Fest); also ist das vorher erwähnte Gebetbuch die einzige Quelle, auf die sich GARCIN DE TASSY stützt. Wahrscheinlich bezieht sich auch SAMUEL S. ZWEMER auf dieses Buch, wenn er schreibt: „That the Moslem himself once recognized the vicarious character of this sacrifice and its deeper significance of atonement is perfectly evident from the prayer used on this occasion. In one of the books of devotion published in Hindustani and printed at Calcutta, this prayer reads as follows: ...“ (darauf folgt der bereits zitierte Text). (The Influence of Animism on Islam. An Account of Popular Superstitions [New York 1920] 103). Die Angabe, daß das Buch in Hindustani abgefaßt sei, widerspricht GARCIN DE TASSY, der von einem arabischen und persischen Text spricht; und da er beifügt: „C'est sur ce double texte que j'ai fait ma traduction“ (a. a. O., p. XVIII), muß man schon

bei indischen Mohammedanern bei diesem Anlaß gebraucht wird. Ein sehr ähnlich lautendes Gebet ist aber auch im Gebrauch beim 'Aḥīka-Opfer, das für ein neugeborenes Kind am 7. Tage nach der Geburt dargebracht wird. Dieses ist bezeugt für Indien⁷, wahrscheinlich auch für Ägypten⁸ und Nordwestafrika⁹. Die Übereinstimmung der Texte geht hervor aus der hier folgenden Gegenüberstellung:

Indien:

„While they are offering it [sc. the he-goat] an Arabic sentence is repeated; the signification of which runs thus: 'O Almighty God! I offer in the stead of my own offspring, life for life, blood for blood, head for head, bone for bone, hair for hair, and skin for skin. In the name of God, do I sacrifice this he-goat.'“¹⁰

Ägypten (?):

„The person should say, on slaying the victim [sc. a ram or goat]: 'O God, verily this 'aḥīkah [= 'aḥīka] is a ransom for my son such a one; its blood for his blood, and its flesh for his flesh, and its bone for his bone, and its skin for his skin, and its hair for his hair. O God, make it a ransom for my son from hell fire.'“¹¹

annehmen, daß er recht hat und daß bei ZWEMER ein Gedächtnisfehler unterlaufen ist. ZWEMER spricht übrigens nach dem ganzen Zusammenhang (a. a. O. 87-103) vom 'Aḥīka-Opfer, nicht vom 10. Du'l-Hiſſa.

⁷ Vgl. JAFFUR SHURREEF, *Qanoon-e-Islam, or the Customs of the Moosulmans of India*. Composed under the direction of, and translated by G. A. HERKLOTS (London 1832) 30; wie aus einem Vergleich mit ebd. 24 und 27 hervorgeht, wird dieses Opfer in Indien nicht immer am 7., sondern nicht selten an anderen „passenden Tagen“, besonders am 6., 9. oder 40. Tag nach der Geburt vollzogen. — EDWARD WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco II* (London 1926) 397 note 3 verweist auf diese Stelle nach der Ausgabe von Madras 1863, wo es p. 20 ist, aber offenbar derselbe Text. — Der gleiche Text wird auch zitiert von THOMAS PATRICK HUGHES, *A Dictionary of Islam* (London 1895) 51 a (im Artikel: Children, ebd. 50-53), bei der Beschreibung des 'Aḥīka-Opfers. Eine Quelle für diesen Text wird nicht angegeben, aber die fast wörtliche Übereinstimmung spricht dafür, daß HUGHES sich auf JAFFUR SHURREEF stützt (wie er ja überhaupt oft indisch-islamische Quellen benutzt, aber in seinen Ausführungen in allzu generalisierender Weise verwertet). Ungenau scheint auch die Einleitung zu sein: „The animal is dressed and cooked, and whilst the friends eat of it they offer the following prayer ...“, denn nach allen sonstigen Angaben wird das Gebet während der Schlachtung, nicht erst während der darauffolgenden Mahlzeit verrichtet.

⁸ Siehe EDWARD WILLIAM LANE, *Arabian Society in the Middle Ages*. Edited by STANLEY LANE-POOLE (London 1883) 191. Dort ist allerdings die Rede von islamischen Gebräuchen im allgemeinen, von den Ansichten der verschiedenen Rechtsschulen, und für das wörtlich angeführte Gebet wird keine Belegstelle angegeben. Nun kennt aber LANE aus eigener Anschauung am besten die ägyptischen Gebräuche, von seinem mehrjährigen Aufenthalt in Kairo her, und außerdem zitiert er im Zusammenhang wiederholt ein Werk des ägyptischen Schriftstellers ES-SUYOOṬĒE (= AS-SUYŪṬĪ), † 1505 in Kairo (vgl. über diesen Autor CARL BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*. II (Berlin 1902) 143-158; dazu Suppl. II [Leiden 1938] 178-198). Daraus ergibt sich wenigstens eine ziemlich hohe Wahrscheinlichkeit, daß auch das zitierte Gebet aus ägyptischem Brauchtum stammt.

⁹ Auf den ersten Blick möchte man das als sicher annehmen, da sowohl DOUTTÉ (a. a. O. 467) wie WESTERMARCK (a. a. O. 397) dieses Gebet zitieren. Der Kontext erweckt aber einige Zweifel. DOUTTÉ behandelt im ganzen Zusammenhang (Chapitre X, *Le sacrifice*, a. a. O. 450-495) Opferriten sowohl nach nordwestafrikanischem Volksbrauch als auch nach der islamischen Orthodoxie (vgl. bes. a. a. O. 458 f.) und zitiert den Wortlaut des betr. Gebetes nach GARCIN DE TASSY, der, wie wir gesehen haben (oben Anm. 6), auf einem in Kalkutta gedruckten Buch fußt; damit ist also noch nicht bewiesen, daß das gleiche Gebet auch in Nordwestafrika wirklich gebraucht wird. Auch WESTERMARCK handelt zwar ausführlich über das 'Aḥīka-Opfer in Marokko (a. a. O. 386-398), den Gebetstext zitiert er aber nach LANE, a. a. O. 191, und verweist auch auf JAFFUR SHURREEF, a. a. O. 30 (nach der von ihm zitierten Ausgabe: 20) als Parallele. SAMUEL S. ZWEMER, *Heirs of the Prophets* (Chicago 1946) 93 f. zitiert den Text nach WESTERMARCK und verweist auch auf HERKLOTS (JAFFUR SHURREEF), a. a. O. 30, gibt aber nicht ausdrücklich an, ob das Gebet in Marokko wirklich verrichtet wird. Immerhin kann man annehmen, daß ein so sorgfältiger Beobachter wie WESTERMARCK das Gebet nicht aufgenommen hätte, wenn die diesbezügliche islamische Tradition in Marokko toter Buchstabe wäre. Es ist also doch einigermaßen wahrscheinlich, daß das betr. Gebet auch in Nordwestafrika wirklich verrichtet wird.

¹⁰ JAFFUR SHURREEF, a. a. O. 30.

Ganz ähnlich ist auch die bei der gleichen Gelegenheit in der Nähe von Jerusalem gebrauchte Formel, die DALMAN in palästinischem Arabisch aufgezeichnet hat:

*Jā rabbi tikbal hādi-l-'anz 'akika lebni
flān, dammhā jefdi dammoh we lahmhā
jefdi lahmoh u'admhā jefdi 'admoh, ḥakamt
'alēk biḏdebh bismillāh allāhu akbar.*

„O mein Gott, nimm diese Ziege als
Sühne (?) an für meinen Sohn N. N., ihr
Blut löse sein Blut, und ihr Fleisch löse sein
Fleisch, und ihr Gebein löse sein Gebein!
Ich habe für dich bei der Schlachtung be-
kannt: Im Namen Gottes, Gott ist groß!“¹²

Die Zusammengehörigkeit der bisher zitierten Gebete, die teils am 10. *Du'l-Hiŷŷa*, teils beim *'Akika*-Opfer gebraucht werden, kann kaum bezweifelt werden. Da die Belege sich wahrscheinlich über die verschiedenen islamischen Länder, von Indien bis nach Nordwestafrika, verteilen, liegt es am nächsten, den gemeinsamen Ursprung in Vorderasien zu suchen.

Nun findet sich eigenartigerweise eine auf der gleichen Grundidee aufgebaute Formel für ein Opfer (oder einen ähnlichen Ritus) bereits in der Keilschriftliteratur. Es handelt sich um einen leider nur fragmentarisch erhaltenen Text aus der Bibliothek Aššurbānips, also aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., der aber offenbar auf eine ältere Vorlage zurückgeht. Er wurde zuerst von RAWLINSON¹³, später, unter Zusammenfügung verschiedener Fragmente, nochmals von BUDGE¹⁴ veröffentlicht und wurde seitdem sehr oft zitiert¹⁵. Darin handelt es sich um ein Lamm, dessen einzelne Körperteile die einzelnen Körperteile des Menschen zu vertreten haben¹⁶; in einem ähnlichen, aber

¹¹ LANE, a. a. O. 191.

¹² GUSTAF DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina VI (Gütersloh 1939) 373 f. — Die Übersetzung von *'akika* mit „Sühne“ ist ziemlich frei; ursprünglich bedeutet *'akika* „das Abgeschorene“, nämlich die erste Haarschur des Kindes, die schon in vorislamischer Zeit mit einem Opfer verbunden war (vgl. TH. NÖLDEKE, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. 40 [1886] 184), also „Scherungsopfer“. Es ist wohl möglich, daß im Islam der Gedanke der Sühne eingedrungen ist, weil ja auch in manchen Formeln von der Bewahrung vor der Hölle die Rede ist; im Vordergrund des Bewußtseins steht aber doch eher die Bewahrung des Kindes vor physischen Übeln während des irdischen Lebens. Deshalb hat auch DALMAN mit Recht das Wort „Sühne“ mit einem Fragezeichen versehen.

¹³ HENRY CRESWICKE RAWLINSON, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. IV (London 1884; ² 1891) 26 Nr. 6 (gewöhnlich nach der bei den Assyriologen geläufigen Abkürzung zitiert: IV ² R). — Statt Aššurbānipal, wie der Name meist wiedergegeben wird, ist richtiger zu lesen: Aššurbān(i)apli.

¹⁴ Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc., in the British Museum. Part XVII (London 1903), Plate 37, Tablet „Z“.

¹⁵ Siehe z. B. H. ZIMMERN in EBERHARD SCHRADER, Die Keilinschriften und das Alte Testament (³ Berlin 1903) 597; MORRIS JASTROW, JR., Die Religion Babyloniens und Assyriens I (Gießen 1905) 351; PAUL DHORME, La religion assyro-babylonienne (Paris 1910) 274, 281 note 113; ANTON JIRKU, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament (Leipzig 1912) 72; ALFRED JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Leipzig 1913) 290; PAUL VOLZ, Die biblischen Altertümer (Stuttgart 1914; ² 1925) 142; BRUNO MEISSNER, Babylonien und Assyrien II (Heidelberg 1925) 83; ERICH EBELING in HUGO GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament I (² Berlin-Leipzig 1926) 330; FRIEDRICH BLOME, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel I (Romae 1934) 49 (§ 42); E. DHORME (= PAUL DHORME), La religion des Hébreux nomades (Bruxelles 1937) 215; ADALBERT METZINGER, Biblica 21 (1940) 253.

¹⁶ Daß das entscheidende Wort *urišu* „Lamm“ oder „Zicklein“ bedeutet, ist heute nicht mehr bestritten. Von manchen älteren Autoren wurde es mit „Kind“ übersetzt und aus diesem Text ein babylonisches Kinderopfer abgeleitet; diese Ansicht ist aber längst aufgegeben. Vgl. dazu E. A. WALLIS BUDGE in der Einleitung zu Cuneiform Texts XVII, p. 3; C. FOSSEY, Revue de l'histoire des religions 49 (1904) 364 (gegen A. H. SAYCE); JASTROW, a. a. O. 349 Anm. 2; weitere Belege bei EVARIST MADER, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. (Biblische Studien XIV / 5-6. Freiburg i. B. 1909) 40-43, bes. 41 mit Anm. 1-3; 42 Anm. 1, wo die Rezension von FOSSEY irrig 1903 datiert ist. — MEISSNER, a. a. O. 84, und BLOME, a. a. O. 365-370, 372 f. (§§ 332-335, 337) erwähnen diesen Text bei der Erörterung der Frage der babylonischen Menschenopfer überhaupt nicht mehr, außer 367 (§ 333), aber dort nur in dem Sinne, daß das Lamm nicht Ersatz für ein Menschenopfer, sondern Ersatz für das von den Dämonen bedrohte Leben des Kranken ist.

weniger häufig zitierten Text ist es ein Schwein (Ferkel), das die gleiche Funktion erfüllen muß. Die Gleichheit der Grundidee ergibt sich aus einer Gegenüberstellung der Texte:

„Das Lamm, das Tauschobjekt ¹⁷ für einen Menschen,
das Lamm gibt er ¹⁸ für dessen Leben,
den Kopf des Lammes gibt er für den Kopf des Menschen,
den Nacken des Lammes gibt er für den Nacken des Menschen,
die Brust des Lammes gibt er für die Brust des Menschen.“ ¹⁹

„Das Schwein zerlege in seine Glieder,
über den Kranken breite sie aus ...
das Ferkel als Ersatz für ihn gib hin,
das Fleisch anstatt seines Fleisches, das Blut anstatt seines Blutes gib hin,
sie (die Dämonen) mögen es annehmen.
Das Herz des Schweines, das du auf seine Herzgrube gelegt,
anstatt seines Herzens gib es hin; sie mögen es nehmen.“ ²⁰

In beiden Fällen handelt es sich sicher um einen Kranken, der durch eine Beschwörungszereemonie von den Krankheitsdämonen befreit werden soll. Da die einzelnen Körperteile von verschiedenen Krankheitsdämonen befallen werden, werden diesen, irgendwie als Ersatz, die entsprechenden Körperteile eines Tieres angeboten; es wird aber nicht ausdrücklich gesagt, daß der Dämon den Körper des Kranken verlassen und in den Körper des Tieres fahren soll ²¹. Es gibt aber noch andere Fälle von „Stellvertretung“, auf die diese Erklärung nicht angewandt werden kann; so, wenn es in einer Vertragsschließungszereemonie von dem dabei geschlachteten und zerstückelten Widder heißt:

„Dieser Kopf — nicht der Kopf des Widders ist er; der Kopf des Matī'ilu ist er, der Kopf seiner Söhne, seiner Großen, der Leute seines Landes ist er. Gesetzt, Matī'ilu vergeht sich gegen diese Vertragsbestimmungen — wie dieser Kopf des Widders abgeschlagen ist, sein Bein in seinen Mund gelegt ist ..., so möge der Kopf des Matī'ilu abgeschlagen werden ... Diese Keule — nicht die Keule des Widders ist sie“ usw. (die Fortsetzung ist beschädigt, es läßt sich aber noch erkennen, daß der Satzbau der gleiche ist) ²².

Ob man in den genannten Fällen von Opfern sprechen kann ²³ oder nicht ²⁴, kann

¹⁷ So oder ähnlich die meisten Autoren (JEREMIAS, EBELING: „Ersatz“; DHORME: „substitut“); andere übersetzen das assyrische *pūhu* mit „Darstellung“, „Abbild“ oder „Ebenbild“ (JIRKU, JASTROW; vgl. auch BLOME, a. a. O. 366 Anm. 16 [§ 333]). Der sachliche Unterschied ist nicht bedeutend; daß das Tier irgendwie an die Stelle des Menschen tritt, ergibt sich aus der Fortsetzung des Textes.

¹⁸ Der die Beschwörung vornehmende Priester.

¹⁹ Übersetzung nach ZIMMERN, a. a. O. 597.

²⁰ Übersetzung nach JEREMIAS, a. a. O. 290. Hinweise auch bei JASTROW, a. a. O. 351 Anm. 1; BLOME, a. a. O. 49 Anm. 17. — DHORME (1910, 273; 1937, 216) übersetzt die Stelle, die bei JEREMIAS lautet „das Herz des Schweines, das du auf seine Herzgrube gelegt“ mit „le cœur que tu auras placé à son chevet“. Auch diese Divergenzen sind ohne Bedeutung für den Grundgedanken.

²¹ Vgl. BUDGE, Cuneiform Texts XVII, p. 3; DHORME (1910) 273 f.; BLOME, a. a. O. 49 (§ 42) Anm. 17, und die dort zitierten Belege; ferner JASTROW, a. a. O. 349-351; JIRKU, a. a. O. 72 f.; WALTHER SCHRANK, Babylonische Sühnriten (Leipzig 1908) 41-44.

²² Übersetzung nach JEREMIAS, a. a. O. 289 f., und ERNST F. WEIDNER, Archiv für Orientforschung 8 (1932/33) 19; vgl. ebd. den ganzen Artikel: Der Staatsvertrag Aššurnirāris VI. von Assyrien mit Matī'ilu von Bit-Agusi. Ebd. 17-34 (der Vertrag wurde im Jahre 753 v. Chr. abgeschlossen, vgl. ebd. 17 mit 26). Siehe darüber auch ZIMMERN, a. a. O. 597; DHORME 1910, 274 f., 281 note 114; 1937, 217 f.; MEISSNER, a. a. O. 83; BLOME, a. a. O. 49 Anm. 18; METZINGER, a. a. O. 253, daselbst weitere Literatur.

²³ So die meisten in Anm. 15 zitierten Autoren.

²⁴ So spricht GIUSEPPE FURLANI (Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria. Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Anno CCCXXIX — Serie VI. — Vol. IV. — Fasc. 3 [Roma 1932] 215 f.) von einer bloßen Täuschung der Dämonen, die den Menschen angreifen

hier im Zusammenhang nicht weiter untersucht werden. Auch auf die ganze verwickelte Frage der Substitution beim Opfer im alten Orient ²⁵ und in der heutigen vorderorientalischen Volksreligion ²⁶ soll hier nicht eingegangen werden. Wenn das heute im Islam bei den genannten Schlachtungen verrichtete Gebet wirklich mit diesen altorientalischen Vorlagen genetisch zusammenhängt, sind sicher bedeutende Ideenverschiebungen erfolgt. Hier soll lediglich die Frage gestellt werden — die, soweit ich sehe, noch nie gestellt worden ist ²⁷ — ob zwischen den beiden Formeln ein direkter Zusammenhang besteht — sei es literarisch, sei es durch mündliche Überlieferung. Bei dem langen Nachleben altorientalischer Kulte in nachchristlicher Zeit, für das die ḥarrānischen Šabier das merkwürdigste Beispiel sind ²⁸, ist ein direkter Kontakt zwischen Muslimen und Anhängern solcher Kulte durchaus nicht ausgeschlossen, und die Aufzählung der einzelnen Körperteile erscheint als etwas so Charakteristisches, daß man sich nicht ohne weiteres mit der Erklärung aus einem Elementargedanken begnügen möchte. Für die weitere Forschung wäre es wichtig zu wissen, wie weit die behandelte Formel sich in der arabischen Literatur, vor allem in noch unveröffentlichten Handschriften, zeitlich zurückverfolgen läßt.

JOSEF HENNINGER.

Ein nordafrikanischer Messinghelm ¹. — Aus dem Nachlaß des bekannten Münchener Malers GABRIEL MAX wurde ein Messinghelm versteigert, den der vor Jahresfrist, 2. September 1936, verstorbene Leiter des Armeemuseums München, Dr. HANS STÖCKLEIN, der Bearbeiter des Waffenmuseums im Serai von Konstantinopel ² veröffentlichten wollte. Dr. STÖCKLEIN bezeichnete das Stück nach näherem Studium « als ein waffengeschichtlich außerordentlich wichtiges und interessantes Stück, mit dessen Auftauchen wieder einmal ein Glied in der noch so lückenhaften Kette der orientalischen Waffen gefunden wurde, da datierte Waffen Afrikas überhaupt zu den größten Seltenheiten gehören und die einzige bisherige Quelle über orientalische Waffen, EGGERTON ³, nur kümmerliche Notizen über den Sudan bringt“.

Es handelt sich bei unserem Stück (Abb. 1) um den konischen unten ausgerundeten Helm, der oben in einen stumpfen Knopf endet. Der untere Rand ist von einer Reihe Löcher durchbohrt, in denen ein Nackenpanzerschutz befestigt war. Aufgesetzt ist ein Halter für den verlorenen Nasenschutz.

Der untere Rand zeigt als Verzierung ein Ornamentband, der Oberteil ein graviertes Schriftband, dazwischen in Treibarbeit „spitzovale Blätter und merkwürdige in ebensolche Blätter auslaufende Stiele“. Dr. STÖCKLEIN hat sich mit diesen „auffallenden und zunächst schwer erklärlich scheinenden getriebenen Ornamenten auf dem Mittelteil“

(vgl. auch ebd. 208). Vgl. auch BLOME, a. a. O. 49 f., bes. 50 Anm. 19; daselbst auch über die erwähnte Vertragsschließungszeremonie.

²⁵ Vgl. BLOME, a. a. O. 48-58 (§§ 41-49); 78 Anm. 89 (§ 72). 98 f. (§ 95). 170 (§ 168); METZINGER, a. a. O. 159-187, 247-272, 353-377; Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer, und die dort zitierte Literatur.

²⁶ Damit hat sich besonders SAMUEL IVES CURTISS befaßt (Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients [Leipzig 1903] passim), dessen Interpretationen aber vielfach kritisch zu betrachten sind. Vgl. schon die zurückhaltenden Bemerkungen von WOLF WILHELM Grafen BAUDISSIN in der Einleitung zur deutschen Ausgabe, S. IX f. Ich hoffe an anderer Stelle noch ausführlicher auf diese Frage eingehen zu können.

²⁷ DUSSAUD, a. a. O. 135, zitiert diesen Keilschrifttext (nach DHORME 1910, 274), unmittelbar vor dem islamischen Gebet aus GARCIN DE TASSY, zwischen anderen Beispielen für Substitution beim Opfer (ebd. 133-137); er scheint aber gar nicht auf den Gedanken zu kommen, daß zwischen diesen beiden Formeln ein engerer Zusammenhang bestehen könnte als zwischen den übrigen erwähnten Beispielen.

²⁸ Vgl. D. CHWOLSOHN, Die Ssabier und der Ssabismus. 2 Bde. St. Petersburg 1856; T. H. WEIR, Art. *Ḥarrān*. Enzyklopädie des Islām; B. CARRA DE VAUX, II 286 f. Art. *al-Šabi'a*, Šabi'er. Ebd. IV 22 f., und die dort angeführte Literatur.

¹ Das Manuskript wurde 1937 abgeschlossen. D. R.

² Die Waffenschätze im Topkapu Sarayı zu Istanbul, *Ars Islamica* I/1934, S. 200 ff.

³ Lord EGGERTON of TOTTEN, *A description of Indian and oriental armour*, 2^e éd., London 1896, S. 155.

besonders beschäftigt. Er erklärte, „daß ein Vergleich mit persischen und türkischen Helmen das Rätsel löse, denn hier wie so oft ist eine ursprünglich logische Form durch Unkenntnis so entstellt worden, daß nur die Kenntnis der Urform eine Erklärung gibt“.

„Diese ist die ursprünglich wohl zentralasiatische Filzkappe, deren einzelne Lappen wohl mit Streifen übernäht sind. Später entstand dann daraus der in der Völkerwanderung ja bis nach Europa sich verbreitende Spangenhelm, dessen Form sich bei den persischen Helmen bis in das 19. Jahrhundert hinein verfolgen läßt. Mit der Eroberung



Abb. 1.

Persiens durch die Araber kamen wahrscheinlich viele persische Waffen nach Arabien und Ägypten; auch später unter den Kalifen von Bagdad bestand ein ständiger Verkehr zwischen Persien, Syrien und Arabien und damit natürlich ein Austausch von Waren und sicherlich auch von Waffen. So kam der zentralasiatische Spangenhelm, der bereits in den Fresken von Turfan auftritt, nach Ägypten.“

Die Entstehungsgeschichte dieser Spangenhelme beschäftigte schon RUDOLF HENNING⁴, der eine ganze Anzahl ähnlicher Helme mit spitzovalen Formen veröffentlicht. Der älteste Helm (Abb. 2) zeigt auch unsere konische Form, die ja uraltes orientalisches Erbe ist. Es handelt sich um einen wahrscheinlich assyrischen Bronzehelm des britischen Museums, den GARDNER⁵ veröffentlicht hat. Das Gerüst besteht aus vier Metallstreifen, die nach oben hin zusammenlaufen. Zwischen diese sind vier keilförmige Blätter eingesetzt, die durch Stifte befestigt sind.

Ein ähnlicher von GARDNER als parthisch bezeichneter Helm des Britischen Museums (Abb. 3) zeigt schon ähnliche ovale Spitzblätter wie unser Helm. Ein drittes Stück (Abb. 4) im Britischen Museum, das für sassanidisch gehalten wird, zeigt

⁴ Der Helm von Baldenheim, Straßburg 1907, S. 73 ff.

⁵ cit. HENNING, S. 73, Fig. 32 (Abb. 2); Fig. 33. (Abb. 3), Fig. 34. (Abb. 4).

Spitzblätter, die in einen Griff auslaufen und ebenfalls an die Ornamentik unseres Stückes erinnern.

Eine europäische Arbeit stellt der Helm von Vézeronce⁶ (Abb. 5) dar, der nach Annahme der französischen Archäologen aus der Schlacht von Vézeronce zwischen Burgunden und Franken 524 stammen soll.

Die türkischen Helme des 15. Jahrhunderts aus dem Musée d'artillerie des Invalides, Paris, welche MIGEON⁷ veröffentlicht, sind die Nachfahren dieser assyrischen und parthischen Helme.

Der untere Zierstreifen unseres Helmes zeigt die typisch arabisch-ägyptischen Hängemuster, wie wir sie noch heute als Ornament in den Zatteln der Balkone Kairo⁸ finden (Abb. 6). Die spitzovalen Blätter finden wir auch auf den Mosulbronzen des 13. und 14. Jahrhunderts und in ähnlicher Weise auf dem Bronzeleuchter des Turji, des Mameluken Mohammed b. Qalaun's⁹.

Diese Blätter finden wir auch auf unserem Helme auf diesen Zatteln aufsitzend als Zierleiste eingeschlagen.

Eine Hilfe zur Datierung finden wir im Innern des Helmes. Seine Spitze ist mit rotem Wachs ausgefüllt. In dieses ist das Wappen der venezianischen Familie Barbaro eingedrückt, welches einen roten Ring im silbernen Felde aufweist. Das Schild wird als Schildhalter von dem Markuslöwen gehalten, eine Auszeichnung, welche die Republik nur Gesandten und Rettores erlaubte. Der Stil des Wappens ist der des 16. Jahrhunderts, wie wir ihn auch in einer ganz ähnlichen Form auf einer Münze des Conte Rettore Proveditore Battisto Barbaro von 1546-48¹⁰ finden. Das Siegel gehört dem berühmten Staatsmann und Sammler Marcantonio Barbaro¹¹, der 1518 in Venedig geboren, nach verschiedenen anderen wichtigen Staatsstellungen als Gesandter Venedigs 1568 nach Konstantinopel geschickt wurde.

In Konstantinopel war er der persönliche Freund des damaligen Großvezirs Mehmed Sokoli, dem er auch sein Bildnis mit der Inschrift: IMO. Domino Mohameto Musulmanorum Visiario amico optimo. M. A. b. FR. widmete. Bisher wurde nicht erkannt, daß Barbaro durch das Fenster auf Konstantinopel schaut. YRIATE hielt den Leanderturm für einen türkischen Grenzstein. Die Ansicht Konstantinopels gleicht genau dem nach einem venezianischen Original gestochenen Bilde in GEORG BRAUN, Civitatis Orbis Terrarum, Cölln 1574, Lib. I, Fol. 51.

1573 kehrte Barbaro nach Venedig zurück. Neben seiner Tätigkeit als Proveditore des Arsenal's war er der Reformator der Universität Padua, ließ sich von Palladio in Maser eine Villa mit Gemälden von Veronese errichten und legte eine bedeutende Kunstsammlung an. Bei seinem Tode 1595 wurde seinen testamentarischen Bestimmungen nach dieselbe verkauft.

Wir wissen natürlich nicht, wie Marcantonio Barbaro zu dem Helm gekommen ist, den er jedenfalls hoch genug schätzte, um ihn in seine Sammlung aufzunehmen und mit seinem Siegel zu versehen. Jedenfalls sind wir dadurch in der Lage, den Helm sicher als mindestens 16. Jahrhundert zu datieren.

Nehmen wir nun die Inschrift des Helmes in Augenschein (Abb. 7). Der Text lautet: *El Mak, El Mawlawi, El Sultan, El Fachcham, El Mutawakil, El Ali*.

El Mak bietet die einzige Schwierigkeit. Von einigen Seiten wurde angenommen, daß *el Mak* eine Verschreibung von *el Malik* wäre. Wir halten dies für ausgeschlossen. Schließlich konnte sich damals keiner leisten, eine solche Puscherei abzuliefern. Eine Abkürzung in dieser Weise für *el Malik* konnte auch keiner nachweisen. Wir glauben deshalb, neben anderen späteren Materialgründen, daß dieses „*el Mak*“ richtig graviert

⁶ HENNING, S. 11. Taf. X, 1 (Abb. 5).

⁷ Manuel d'Art musulman, Paris 1927, 2^e éd., Bd. I, S. 417. Fig. 208.

⁸ E. COLLINOT und A. DE BEAUMONT, Ornaments arabes, Paris 1883. Pl. 18.

⁹ L. A. MAYER, Saracenic Heraldry, Oxford 1933, Abb. XXII. Musée du Louvre: Orient musulman.

¹⁰ Corpus nummorum italicorum, Tom. VIII, Corpus Veneto II. Taf. XXVIII, 11 und 12.

¹¹ CH. YRIATE, La vie d'un Patricien de Venice au 16^e siècle, Paris 1874, S. 420.



Abb. 2.



Abb. 3.

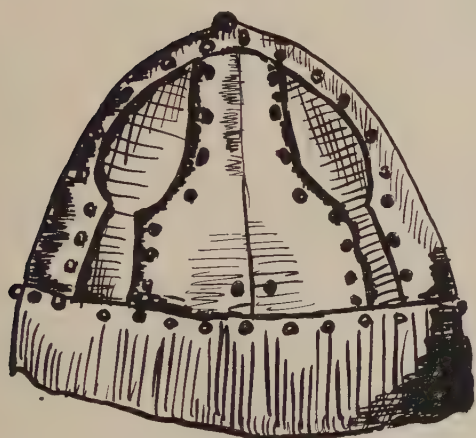


Abb. 4.

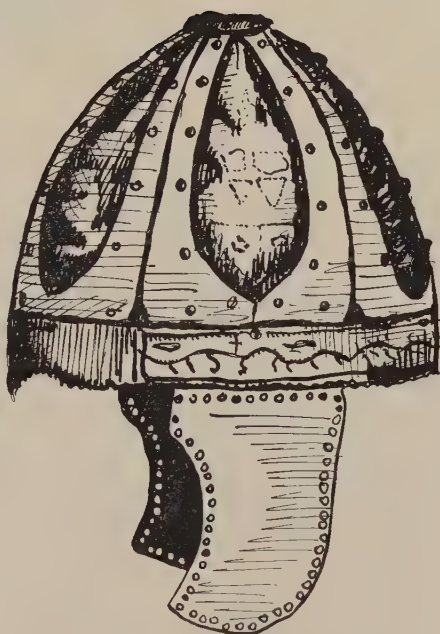


Abb. 5.

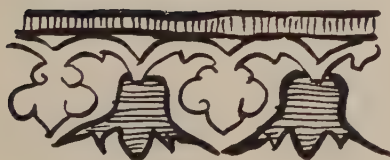


Abb. 6.

ist. Es handelt sich um den Titel „*el Mak*“, der von der äthiopischen Wurzel *mkh* stammt und „ruhmreich sein“ bedeutet. Schon in dem äthiopischen „Leben des Takla Maryam“ findet sich der Name „Mak Giorgis“¹².

El Mak ist der Titel der Fungkönige des mohammedanischen Sennarreiches, welches 1484 nach Besiegung des christlichen Nubiens gegründet wurde¹³. Obwohl das Volk ziemlich primitiv war, nahmen ihre Häuptlinge arabische Frauen und ließen sich



Abb. 7.

durch ihren Hofgenealogen EL SAMARKANDI ihre arabische Herkunft bestätigen. Die Hauptblüte des Reiches liegt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter Amarna Dunkas 1505-1534¹⁴. Dieser sandte bei der Eroberung Ägyptens durch die Türken 1517 eine Gesandtschaft an Sultan Selim, welche große Geschenke überbrachte, und mit diesen mag der Helm nach Konstantinopel gekommen sein.

Auch das Material „Messing“ bestätigt die Zuschreibung nach dem Sudan. Schon für das Altertum berichtet der Periplus des erythräischen Meeres¹⁵, daß künstlich bereitetes Messing zum Schmuck und als Münze gebraucht wurde. Der arabische Geograph EL DIMASQUI¹⁶ schreibt im 14. Jahrhundert, daß in Nubien das Messing höher als Silber geschätzt wurde und die Bewohner sich lieber damit als mit Gold und Silber schmückten. Der portugiesische Reisende JOAO DE BARROS¹⁷ berichtet im 15. Jahrhundert, daß der Ogane, den wir heute als Negus von Abessinien kennen, dem neuen Beninkönig ein Kreuz, einen Stab und einen Helm nach Art der spanischen Sturmhauben, alles aus Messing, geschenkt hätte. Noch heute wird dort Messing für Mitren¹⁸ und Helme¹⁹ benutzt. Messing ist ganz typisch für den Sudan. Bisher sind auch keinerlei Messingstücke irgendwo sonst im islamischen Gebiet aufgetaucht oder beschrieben worden.

Ich glaube deshalb, daß wir diesen Helm mit ziemlicher Sicherheit den Fungkönigen zu Beginn des 16. Jahrhunderts nach Form, Inschrift und Material zuschreiben können. Die niedrige Kultur der Fungs spricht nicht dagegen, da der Helm wohl für sie in Ägypten oder von solchen Waffenschmieden hergestellt worden ist.

PAUL BORCHARDT.

¹² E. A. WALLIS BUDGE, *Egyptian Sudan*, London 1907. Tom. II, p. 200 ss.

¹³ H. A. MACMICHAEL, *Hist. of the Arabs in the Sudan*, Cambridge 1922/II, p. 354 ss.

¹⁴ A. M. H. J. STOCKVIS, *Manuel d'histoire de généalogie*, Leiden 1888/I, p. 437 ss.

¹⁵ ed. FABRICIUS, Leipzig 1883, S. 42.

¹⁶ cit. J. MARQUART, *Die Beninsammlung*, Leiden 1913, S. 287.

¹⁷ ebda. S. 51 u. 286.

¹⁸ TH. BENT, *The sacred city of the Ethiopians*, London 1893, S. 54. E. LITTMANN, *Deutsche Aksum-Expedition*, Berlin 1913. III, S. 100/2, Abb. 282 u. 286.

¹⁹ L. AVOGADRO DI QUAREGNA, *Armeria antica e moderna di S. M. il Re d'Italia*, Torino 1898. Tom. III, Tab. 192, No. 692.

Einige Bemerkungen zur Schlitztrommel-Verständigung in Neuguinea. — Die „Trommelsprache“ wurde kürzlich von M. SCHNEIDER¹ im Rahmen der Tonsymbolik betrachtet und damit ein interessantes, in diesem Zusammenhang kaum beachtetes Moment angeschnitten. Die vorwiegend induktiv gewonnenen Hinweise können bei dem Umfang der Problematik natürlich nicht als abgeschlossen angesehen werden. Umso mehr erscheint es aber angezeigt, einmal mehr deduktiv gerade die noch wenig geklärte Trommelverständigung in der Südsee zu betrachten. Als Basis sei die zentrale Nordküste Neuguineas gewählt. Natürlich kann und will auch diese Betrachtung keineswegs eine endgültige und restlose Behandlung der Frage sein.

Das durch F. GRAEBNER² 1902 umschriebene Verbreitungsgebiet in Neuguinea, im wesentlichen der Küstenstreifen östlich und westlich der Sepik- und Ramu-Mündung sowie diesen beiden Flüssen entlang, erfuhr in der auf reichem Quellenmaterial basierenden Karte bei J. KUNST³ einige Erweiterungen; inzwischen wurde auch mehr vom Hinterland bekannt⁴ und neuere Forschungen zeigten ihr Vorkommen z. B. auch bei den Gende im Bismarck-Gebirge⁵, hier allerdings aus Bambus — wahrscheinlich ein Lehnwort. GRAEBNER unterscheidet hinsichtlich der Spieltechnik zwischen Schlagen und Stoßen. Nach der Angabe bei JANKÓ⁶ ist u. U. auch mit einer Reibe- oder Friktions (?) - Technik zu rechnen, die vielleicht inzwischen erloschen ist. Leider ist der Quellenwert dieser Angabe nicht sicher.

JANKÓ erwähnt zunächst, daß L. BIRO keinerlei Angaben der „Ruftrommel“ beigegeben habe, gibt aber dann eine sehr detaillierte Angabe der Reibetechnik, ohne sich auf eine andere Quelle zu beziehen. Allerdings überliefert W. POWELL⁷ eine ähnliche Reibetechnik (1883!) für Neu-Lauenburg, eine Mitteilung, die im Hinblick auf die *Nunut*, das bisher nur aus Neu-Mecklenburg bekannte Reibholz⁸, besonderes Interesse gewinnt.

Von nicht geringerer Bedeutung ist die Frage der Stimmung. Mehrfach wird die Abstimmung der Schlitztrommeln berichtet⁹, zum Teil nach Grundton-Terz-Quint-

¹ MARIUS SCHNEIDER, *El origen musical de los animales simbolos en la mitologia y la escultura antiguas*, Barcelona 1946, bes. S. 344 ff.

² F. GRAEBNER, *Holztrommeln des Ramu-Distriktes auf Neu-Guinea*, Globus 1902, S. 299 f.

³ J. KUNST, *A Study on Papuan Music*, Weltevreden 1931, Verbreitungskarte der Musikinstrumente.

⁴ z. B. G. HÖLTKE, *Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea*, *Anthropos* 1940/41, S. 1 ff.; derselbe, *Vorbericht über meine ethnologischen und anthropologischen Forschungen im Bogia-Distrikt*, *Anthropos* 1937, S. 965; M. MEAD, *The Mountain Arapesh I*, *Americ. Mus. of Nat. Hist., Anthr. Papers* 1938, S. 205, 226 etc.; John W. M. WHITING and STEPHEN W. REED, *Kwoma culture*, *Oceania* 1938/IX, S. 178, 189, 197, 213, 215; G. BATESON, *Social structure of the Iatmul people of the Sepik river*, *Oceania* II/1932, S. 259, 276, 435 f.; u. a. m.

⁵ H. AUFEANGER und G. HÖLTKE, *Die Gende in Zentral-Neuguinea*, Wien-Mödling 1940, S. 61.

⁶ L. BIRO - J. JANKÓ, *Beschreibender Catalog der ethnographischen Sammlung LUDWIG BIRO's aus Deutsch-Neu-Guinea* (Berlinhafen), Budapest 1899, S. 59.

⁷ W. POWELL, *Wanderings in a wild country*, 1883, S. 71 n. E. HERMANN, *Schallsprachen in Melanesien und Afrika*, *Nachr. Akad. Wiss. Göttingen*, ph. hist. Kl. 1943, Nr. 15, S. 144. Die dem Verf. in Wien zugängliche freie Übersetzung von F. M. SCHRÖTER (Leipzig 1884) ist hier unzulänglich.

⁸ BÖRNSTEIN, *Äthnographische Beiträge aus dem Bismarck-Archipel*, *Baessler-Arch.* 1916, S. 238 f.; C. SACHS, *Geist und Werden der Musikinstrumente*, Berlin 1929, S. 90 f.; A. SCHAEFFNER, *Origine des instruments de musique*, Paris 1936, S. 79 (wird hier unter Hinweis auf die zoomorphe Gestaltung bei den Schlitztrommeln erwähnt), S. 223 f. (Besprechung im Anschluß a. d. Saiteninstrumente.)

⁹ z. B. M. HOLLRUNG, *Das deutsche Schutzgebiet in der Südsee*, *Globus* 1888, S. 325; LUDWIG, *Eitelfriedrichshafen*, *Nachr. Kais. Wilh. Ld.* 1889, S. 46; BIRO-JANKÓ, a. a. O. S. 60; E. WERNER, *Kaiser Wilhelmsland*, *Freiburg/Breisgau* 1911, S. 138; dann besonders: KWOMA: WHITING-REED, a. a. O. S. 190; Gazelle-Halbinsel: J. EBERLEIN, *Die Trommelsprache auf der Gazelle-Galbinsel* (Neupommern), *Anthropos* 1910, S. 635 ff.; F. SPEISER, *Südsee-Urwald-Kannibalen. Reiseeindrücke aus den Neu-Hebriden und Santa Cruz Inseln*, 1924, S. 463; u. a. m.

Oktave¹⁰. Durch die freundliche Bewilligung des Herrn Univ. Prof. Dr. J. THAUREN konnte der Verfasser die Küstentrommeln der Neuguinea-Sammlung des Missionshauses St. Gabriel-Mödling bei Wien überprüfen und eine verschiedene Abstimmung der beiden Lippen desselben Instrumentes¹¹ im Quint-, Terz- und (wahrscheinlich) Sekundabstand feststellen. Das Instrument ermöglicht also eine Differenzierung der Schlagfolge (Rhythmus, Tempo), Dynamik, Tonhöhe und — je nach dem Anschlag mehr oder weniger weit vom Lippenrand — eine Änderung der Klangfarbe, kurz in einem gewissen Bereich alle wesentlichen musikalischen Mittel.

C. SACHS¹² hat die kultische Beziehung der Schlitztrommel unterstrichen, auch A. SCHAEFFNER¹³ erwähnt sie. Für Neuguinea selbst weist G. HÖLTKE¹⁴ darauf hin. Einige Beispiele aus der Neuguinea-Literatur seien angeführt. Schon die geheime Anfertigung zeigt z. T. rituelle Bindung¹⁵; im Mythos erscheint als ihr Schöpfer u. a. die Kasuar-Mutter¹⁶ oder ein Brüderpaar¹⁷. Die Aufbewahrung der Schlitztrommel erfolgt vielfach im Männerhaus¹⁸ oder Geisterhaus¹⁹; die offenen Hütten, die sonst auch zu ihrer Aufbewahrung dienen, wurden nach HOLLRUNG²⁰ in Malu beim Sago-Erntefest reich geschmückt. Oft ist die Schlitztrommel mit Kopffjagd²¹, Schädel-trophäen²² und wahrscheinlich in diesen Kreis gehörenden Zeremonien²³ vergesellschaftet.

HÖLTKE²⁴ macht aufmerksam, daß bei den nicht-kopffjagenden Tanggum im Gegensatz zu den kopffjagenden Bosngun die Schlitztrommel einseitig hochgebunden

¹⁰ M. HOLLRUNG, Nachr. Kais. Wilh. Ld., 1888, S. 282 (Sepik); M. KRIEGER, Neu-Guinea, Berlin 1899, S. 212; u. a.

¹¹ Vgl. z. B. H. NEVERMANN, Ergologie und Technologie in PREUSS, Lehrbuch d. Völkerkunde, Berlin 1939, S. 366; für Ozeanien: HAMBRUCH in G. THILENIUS-MEINHOF-HEINITZ, Die Trommelsprache in Afrika und in der Südsee, Vox 1916, S. 203.

J. SCHEBESTA, Ethnogr. Miscellen von einer Dienstreise in die Mission von Alexis-hafen, Anthropos 1942-45, S. 884 (diesen Hinweis dankt der Verf. P. G. HÖLTKE). (Beachte hiebei die Namensreihe Mi-miaba-mie-mi auf der Linie Walif-But-Hinterland (Aitape)-Tambunum.)

¹² C. SACHS, a. a. O. S. 46 f.

¹³ A. SCHAEFFNER, a. a. O. S. 78.

¹⁴ G. HÖLTKE, Bespr. v. E. HERMANN, Schallsignalsprachen, Anthropos 1942-45, S. 934.

¹⁵ Anonymer Autor, Die Garamut oder Signaltrommel der Papua, Steyler Miss.-Bote 1913/14, S. 155; EBERLEIN, a. a. O. S. 236 f.; u. a.

¹⁶ A. GERSTNER, Eine Schöpfungsmythe aus Neuguinea, Anthropos 1933, S. 487 f.

¹⁷ z. B. BÖRNSTEIN, a. a. O. S. 229.

¹⁸ z. B. F. GRABOWSKY, Der Bezirk von Hatzfeldhafen und seine Bewohner, Peterm. Monatsschr. 1895, S. 189; F. BURGER, Unter den Kannibalen der Südsee, Dresden 1923, S. 85; R. THURNWALD, Die Gemeinde der Banaro, Stuttgart 1921, S. 15 f. (Einteilung n. Bon und Tan); G. BATESON, a. a. O. S. 259; W. BEHRMANN, Im Stromgebiet des Sepik, Berlin 1922, S. 180; O. FINSCH, Ethnol. Erfahrungen und Belegstücke a. d. Südsee, Annal. d. K. k. naturhist. Hofmus. Wien, S. 410; M. J. ERDWEG, Die Bewohner der Insel Tumbleo, Mitt. Anthr. Ges. Wien 1902, S. 295; BIRO-JANKÓ, a. a. O. S. 176; H. MEYER, Wunekau oder Sonnenverehrung in Neuguinea, Anthropos 1932, S. 832; u. a.

¹⁹ s. z. T. unter 18, weiters z. B. A. AUFINGER, Siedlungsform u. Häuserbau a. d. Rai-Küste Neuguineas, Anthr. 1940/41, S. 125 f. (diesen Hinweis dankt der Verf. P. G. HÖLTKE). — Die Berichte von Frauentabu sind nur ganz vereinzelt (z. B. O. FINSCH, a. a. O. 1891, S. 116, dagegen mehrfach bei der Anfertigung: z. B. A. GERSTNER, Der Rufer im Urwald, s. HÖLTKE, Verstreute Notizen, S. 28; O. RECHE, Der Kaiserin Augusta-Fluß, Hamburg 1913, S. 469; u. a. — Diese Frage wäre noch zu untersuchen), im allgemeinen bestehen solche Vorschriften nicht (vgl. O. RECHE, a. a. O. S. 440).

²⁰ M. HOLLRUNG in Nachr. Kais. Wilh. Ld. 1888, S. 32 — zur Aufbewahrung in eigenen Hütten z. B. LUDWIG, Nachr. Kais. Wilh. Ld. 1889, S. 46; E. WERNER, a. a. O. S. 246; u. a.

²¹ A. ROESICKE, Mitt. über ethnogr. Ergeb. d. Kais. Augustafluß-Expedition, Z. f. E. 1914, S. 512 f. (Schlagen auf Bootswände — Antwort der Schlitztrommel).

²² W. BEHRMANN, Im Stromgebiet d. Sepik, S. 121; besonders eindrucksvoll: BATESON, a. a. O. S. 259.

²³ J. SCHMIDT, Die Ethnographie der Nor-Papua bei Dallmannhafen, Anthropos 1923/24, S. 706.

²⁴ G. HÖLTKE, Vorbericht, S. 965.

wird. Ob darin weiters eine Beziehung zu dem hängenden Schlagbalken des Sentanigebietes²⁵ oder auch Tami²⁶ zu sehen ist, wird noch zu untersuchen sein.

Die Schlitztrommel tritt in Funktion bei Neumond oder Mondesfinsternis²⁷; sie kündigt den Tod eines (erwachsenen, bzw. angesehenen) Mannes²⁸. Mehrfach erscheint sie im Rahmen der Initiationszeremonien²⁹, besonders eindrucksvoll bei den Nor-Papua³⁰, wo die Initianden zunächst auf die Trommel gelegt werden; bei den Monumbo wird auf ihr bei der Initiation das „Streitsignal“ geschlagen³¹, bei den Iatmul³² das „Krokodilsignal“. Zu erwähnen ist schließlich noch ihre Mitwirkung bei festlichen Veranstaltungen³³. Hier hebt sie sich als eine Besonderheit von der Handtrommel ab, die sonst allgemein zur Tanzbegleitung üblich ist, was mitunter sogar im Namen der Handtrommel zum Ausdruck kommt³⁴. Daß die Schlitztrommel bei ihren Funktionen zum größten Teil sich mit den anthropomorphen Formen deckt³⁵, bedarf nicht so sehr des Hinweises als der Umstand, daß in Indonesien vielfach der Gong diese Aufgaben erfüllt³⁶. (Hier ist an den hängenden Schlagbalken des Sentanigebietes zu erinnern; ob eine Beziehung besteht, wäre zu untersuchen³⁷.)

Als Verständigungsmittel kommt der Schlitztrommel nicht einmal in ihrem Verbreitungsgebiet eine Ausschließlichkeit zu. Sieht man von nicht-akustischen Mitteln³⁸ ab, so finden sich in Neuguinea — wie dies z. B. aus der Zusammenstellung von Belegstellen bei E. HERMANN³⁹ hervorgeht — eine Reihe von Verständigungsarten, von der mehr oder weniger stilisierten Rufsprache⁴⁰ bis zur Verwendung verschiedener Instrumente. Diese Verständigungsarten dürfen bei der Behandlung der Schlitztrommelverständigung nicht außer Acht gelassen werden.

Zur Frage der „Trommelsprachen ohne Trommeln“, die von R. v. HEINE-GELDERN

²⁵ P. WIRZ, Beitrag zur Ethnologie der Sentanier, Nova Guinea XVI, S. 333.

²⁶ J. KUNST, a. a. O. Verbreitungskarte.

²⁷ z. B. F. BURGER, a. a. O. S. 85; H. MEYER, a. a. O. S. 34; besonders schön bei St. LEHNER, Die Naturschauung der Eingeborenen in NO-Neuguinea, Baessler-Arch. 1930/31, S. 111. (Beachte das Schlagen auf die Muschel mit Opfergaben!)

²⁸ E. WERNER, a. a. O. S. 138, 182; G. HÖLTKE, Verstreute Notizen, S. 28 (A. GERSTNER, Der Rufer im Urwald); M. J. ERDWEG, a. a. O. S. 288; R. PARKINSON, Die Berlinhafen-Sektion, Intern. Arch. f. Ethn. 1900, S. 41; F. BURGER, a. a. O. S. 85; u. a.

²⁹ FRANZ VORMANN, Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua, Anthropos 1915/16, S. 165, 167 f.; A. ROESICKE, a. a. O. S. 511; BATESON, a. a. O. S. 435; WHITING-REED, a. a. O. S. 194 (Aufnahme in die « section »); J. SCHMIDT, a. a. O. S. 49, 334; W. SCHMIDT, Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner, Anthropos 1907, S. 1055; u. a.

³⁰ J. SCHMIDT, a. a. O. S. 49, Neue Beiträge S. 334.

³¹ F. VORMANN, a. a. O. S. 167.

³² BATESON, a. a. O. S. 435.

³³ GRABOWSKY, a. a. O. S. 189; R. PÖCH, Beobachtungen über Sprache, Gesänge und Tänze der Monumbo, Mitt. Anthr. Ges. Wien 1905, S. 230; E. WERNER, a. a. O. S. 246; A. ROESICKE, a. a. O. S. 511; W. BEHRMANN, a. a. O. S. 165, 195, 227; WHITING-REED, a. a. O. S. 190; HOGGIN, H. J., Native culture of Wogeo, Oceania 1935, S. 334; idem, Tillage and collection, Oceania 1938, S. 315 ff.; A. GERSTNER, a. a. O. S. 28; ERDWEG, a. a. O. S. 295, 300 ff.; u. a.

³⁴ z. B. LUDWIG BIRO - W. SEMAYER, Beschreibender Catalog der ethnographischen Sammlung LUDWIG BIRO's aus Deutsch-Neu-Guinea (Astrolabe Bai), Budapest 1901, S. 177: *Dugwag*: *Dug* = Tanz, *Wag* = Holz.

³⁵ A. STEINMANN, Über anthropomorphe Schlitztrommeln in Indonesien, Anthropos 1938, S. 240 ff.

³⁶ H. SIMBRIGER, Gong und Gongspiele, Int. Arch. f. Ethnogr. 1939, S. 79 ff., 104, 140. — Interessant ist in diesem Zusammenhang: GERTRUDE MÜLLER, Gongs im Louisiade-Archipel, Anthropos 1936, S. 954 (n. Globus 1872/243). vgl. weiters: J. KUNST, A hypothesis about the origin of the gong, Ethnos 1947, S. 79 ff.

³⁷ Zur Genealogie der Schlitztrommel vgl.: C. SACHS, a. a. O. S. 44 ff.; A. SCHAEFFNER, a. a. O. S. 72 ff.

³⁸ Vgl. z. B. M. MEAD, a. a. O. S. 193 ff. Feuersignale: W. SCHMIDT, Ethnographisches von Berlinhafen, Mitt. Anthr. Ges. Wien 1899, S. 21; Eilboten: H. DETZNER, Vier Jahre unter Kannibalen, Berlin 1921, S. 265.

³⁹ E. HERMANN, a. a. O. S. 131 ff.

⁴⁰ z. B. WHITING-REED, a. a. O. S. 177 f. — Eine interessante Mitteilung über Ansätze zur Stilisierung s. M. z. B. MEAD, a. a. O. S. 216.

angeschnitten⁴¹ und u. a. von A. STEINMANN⁴² und H. NIGGEMEYER⁴³ verfolgt wurde, gibt es in Neuguinea interessante Beiträge, z. B. „trunks of tree ... occasionally beaten in imitation of the slit-gongs of the spirits“⁴⁴, Schlagen auf Bootswände⁴⁵.

Dem Rahmen des Aufsatzes entsprechend müssen diese allgemeinen Momente genügen. Die spezielle Überlegung wendet sich nun den Monumbo (östlich der Ramu-Mündung und von dort auch mit den Schlitztrommeln versorgt⁴⁶) zu, für die dem Verfasser die interessanten Phonogramme R. Pöch's⁴⁷ aus dem Jahre 1904 zur Verfügung standen⁴⁸.

Bei den Monumbo heißt die Schlitztrommel *Ongar*, also so wie bei den Gapun der Watam-Lagune, dem Liefergebiet der Instrumente⁴⁹, das Geisterhaus⁵⁰. Wenn die Annahme einer Namensübertragung berechtigt ist — die Entscheidung muß dem Linguisten überlassen⁵¹ werden — dann käme die innige Beziehung zum Kultus klar zum Ausdruck.

Die Monumbo kennen :

1. persönliche Ruf-Signale, *Biaka*⁵² und zwar :
 - a) solche, die mit leisem Gesang verbunden sind,
 - b) solche, zu denen (murmelnd) ein Text rezitiert wird ;
2. Mitteilungssignale — um für die weitere Besprechung einen Terminus zu geben —, von denen eine lange, stark gegliederte Probe phonographiert ist, die von der Erbeutung, Teilung und Zubereitung eines Schweines berichtet⁵³.

Wie steht es nun mit der Gestaltung ? Theoretisch lassen sich zunächst zwei Wurzeln denken :

1. rein rational : die Schlagfolge wird konventionell festgelegt,
2. rein emotional : die Schlitztrommel wird aus einer Erregung heraus geschlagen. Dabei kann die Schlagfolge
3. für den Verständigungszweck eigens erfunden,
4. einer bestehenden Schlagfolge, z. B. rhythmischer Begleitung von Gesang oder Tanz, entnommen oder Vorlagen nachgebildet sein.

Alle vier Möglichkeiten, zwischen denen verschiedene Übergänge denkbar sind, lassen sich für die Südsee belegen.

⁴¹ R. v. HEINE-GELDERN, Trommelsprachen ohne Trommeln, *Anthropos* 1933 S. 485.

⁴² A. STEINMANN, Die Verwendung von Baumwurzeln als natürliche Gongs, *Anthropos* 1938, S. 656 f.

⁴³ H. NIGGEMEYER, Trommelsprache ohne Trommeln, *Paideuma* 1938-40, S. 191 f.

⁴⁴ H. J. HOGGIN, Tillage and collection, a. a. O. S. 319. — Schlagen von Bretterwurzeln ferner : BEHRMANN, a. a. O. S. 257.

⁴⁵ A. ROESICKE, a. a. O. S. 512 f. — ad Schlitztrommel-Kanu vgl. A. STEINMANN, a. a. O. S. 245 ; A. SCHAEFFNER, a. a. O. S. 79 f.

⁴⁶ W. SCHMIDT, Beiträge zur Ethnographie des Gebietes von Potsdamhafen, *Globus* 1903, S. 76 ; R. Pöch, Erster Bericht von meiner Reise nach Neuguinea, *Sitz. Ber. Akad. Wiss. Wien, Math. nat. Kl.* 114/I/5, S. 440.

⁴⁷ Vor allem R. Pöch, Bericht über Aufnahmen mit einem Archivphonographen d. kais. Akad. d. Wiss. Wien unter den Monumbo auf Neuguinea vom 28. Juli bis 24. November 1904, 5. Ber. d. Phon. Arch. Komm. Akad. Wiss. Wien, *Math.-nat. Kl.* 114/IIa, S. 897 ff.

⁴⁸ Der erste Teil der Bearbeitung dieses Materiales wurde als Ms. Die musikwissenschaftlichen Phonogramme RUDOLF Pöch's von der Nordküste Neuguineas vom Verf. 1947 bei der Akad. Wiss. Wien eingereicht (erscheint 1950).

⁴⁹ R. Pöch, Erster Bericht, a. a. O. S. 440.

⁵⁰ G. HÖLTKE, Eine fragmentarische Wörterliste der Gupunsprache, *Anthropos* 1938, S. 282.

⁵¹ Vgl. F. GRAEBNER, a. a. O. S. 304 f. ; W. SCHMIDT, Beitr. z. Ethnogr. Potsdamhafen, S. 77 ; G. FRIEDERICI, Mitt. a. d. Deutsch. Schutzgebieten, *Erg. Hft.* 5/1912, S. 206.

⁵² W. SCHMIDT, Beitr. Ethnogr. Potsdamhafen, S. 77 ; R. Pöch, *Aufn. m. Arch. Phon.*, S. 902.

⁵³ R. Pöch, Beobachtungen Gesänge Monumbo, S. 236 f.

Während z. B. nach BÖRNSTEIN⁵⁴ im Bismarck-Archipel die Verabredung vom Häuptling ausgeht, der «die Zeichen ausgibt», tritt nach der Darstellung M. MEAD's⁵⁵ bei den Arapesh das emotionale Moment stark hervor, wie es auch sonst beobachtet werden kann⁵⁶. Ein anonymen Autor im Steyler Missionsboten⁵⁷ schreibt: „... einer nimmt sich ein Stück aus einem lustigen Gesang, wieder ein anderer hat als Zeichen das Geschrei von einem Geistervogel *Kiakia*“. (Beachte übrigens die Beziehung zum Kultus !)

Dieser Umstand ist für die Schlitztrommelverständigung in der Südsee recht bedeutungsvoll; ebenso ein zweiter, der sich darin äußert, daß die von der Schlitztrommel gebotenen Ausdrucksmittel in den meisten Fällen nur zum (geringen) Teil ausgewertet werden, soweit aus den Aufzeichnungen und Mitteilungen hervorgeht. Bei B. HAGEN⁵⁸ und R. NEUHAUSS⁵⁹ steht die rhythmische Gestaltung im Vordergrund, J. SCHMIDT⁶⁰ charakterisiert in seinen Notierungen der Signale der Nor-Papua in erster Linie die Lautstärke. In den Notenbeispielen bei BÖRNSTEIN⁶¹ erscheint nur ganz vereinzelt verschiedene Tonhöhe, gelegentlich wird sie in der Literatur⁶² erwähnt. Eine richtige Auswertung findet die verschiedene Tonhöhe im Ensemblespiel der Gazelle-Halbinsel⁶³ und der Kwoma⁶⁴ am Sepik, bei diesen sogar in Anlehnung an die Vokalfarbe eines Textes!⁶⁵ Es könnte angenommen werden, daß der Eindruck einer nur teilweisen Verwertung der Ausdrucksmöglichkeiten auf die einseitige oder mangelhafte Beobachtung der Forscher zurückzuführen ist, wobei allerdings die Erfahrung der meisten der genannten Forscher gegen eine solche Annahme spricht. HAMBRUCH⁶⁶ schreibt ausdrücklich:

„Die Schlitztrommeln haben zwei Töne; aber nie werden beide Töne verwendet...“

Auch die Monumbo-Phonogramme lassen eine Tonhöhendifferenzierung bei den Schlägen nicht erkennen, wohl aber eine solche der Klangfarbe, was mit der Überlieferung F. BURGER's⁶⁷ übereinstimmt. Worin besteht nun also die Beziehung der *Biaka* zum begleitenden Gesang oder Text? Der zitierte Anonymus⁵⁷ sagt:

„Die Zeichen werden nach bestimmten Worten getrommelt; es darf aber nicht gesagt werden, daß es willkürlich mit den Worten verbunden ist.“

Das vom Gesang begleitete *Biaka* entnimmt diesem ein charakteristisches rhythmische Motiv (meist Kopfmotiv) und läßt es an korrespondierenden Stellen des begleitenden Gesanges wiederkehren, der Zwischenraum wird durch gleichmäßige Schläge ausgefüllt. Der Gesang bedeutet also für das Trommelsignal:

a) die Quelle für das charakteristische rhythmische Motiv,

b) den Rahmen oder das Stützgerüst, dessen Aufbau entsprechend das entnommene Motiv wiederkehrt.

⁵⁴ BÖRNSTEIN, a. a. O. S. 232.

⁵⁵ M. MEAD, a. a. O. bes. S. 196.

⁵⁶ WHITING-REED, a. a. O. S. 213; H. J. HOGGIN, Native culture of Wogeo, S. 324; Anonymus, Steyler Miss. Bote 1913/14, S. 155; B. HAGEN, Unter den Papua's in Deutsch-Neu-Guinea 1899, S. 312 u. a.

⁵⁷ a. a. O. S. 155.

⁵⁸ a. a. O. S. 244, 312.

⁵⁹ a. a. O. S. 317.

⁶⁰ a. a. O. S. 330.

⁶¹ a. a. O. S. 230 (Nr. 2, 6), S. 232 (Nr. 27, 29).

⁶² BIRO-JANKÓ, a. a. O. S. 60; WERNER, a. a. O. S. 138; u. a.

⁶³ EBERLEIN, a. a. O. S. 638.

⁶⁴ WHITING-REED, a. a. O. S. 190. — Von Trommelorchestern am Sepik berichtet bereits M. HOLLRUNG, Das deutsche Schutzgebiet in der Südsee, Globus 1888, S. 325.

⁶⁵ WHITING-REED, a. a. O. S. 190 (für *Dang*: low toned gongs, für *Ding*: higher toned gongs; beachte auch die beidhändige Schlagtechnik, die auch sonst berichtet wird, z. B. BÖRNSTEIN, a. a. O. S. 240; G. THILENIUS, Ethnogr. Ergebnisse aus Melanesien, Abh. Akad. Naturf. Halle 1902/3, S. 141 u. a.).

⁶⁶ a. a. O. S. 203.

⁶⁷ a. a. O. S. 85.

Das von Rezitation (auf einem Ton) begleitete *Biaka* hat den Text ⁶⁸:

<i>Dsu Awang Awanga</i>	Wasser ich trinke
<i>Tsair Awang Awanga</i>	Salzwasser ich trinke
<i>Nugumtsuar</i>	in den Magen ich stecke hinein.

(Beachte übrigens die Dreiteiligkeit !)

Hiezu bringt die Schlitztrommel Schlagserien von fünf gleichmäßigen gleichlangen Schlägen, durch 1 oder 2 Einzelschläge oder Pausen getrennt, in einer bestimmten, symmetrischen, aber durchaus nicht einfachen Gliederung. An Stelle des charakteristischen rhythmischen Motives tritt also die Schlagserie, die Funktion des Stützgerüsts bleibt erhalten.

Diese Schlagserien finden sich nun als Aufbaumaterial des Mitteilungssignales, sowohl der Schlagzahl wie der Betonung nach differenziert, wobei das Signal als ganzes eine starke dynamische und agogische Profilierung aufweist.

Es ergibt sich also folgendes Bild:

<i>Biaka</i> mit Gesang begleitet	<i>Biaka</i> mit Rezitation begleitet	Mitteilungssignal
Gesang ist Stützgerüst	Text ist Stützgerüst	kein Stützgerüst, dafür konkreter Inhalt

Aufbaumaterial:

ein dem Gesang entnommenes rhythmisches Motiv	Schlagserie (rationale Gestaltung !)	Schlagserie (rationale Gestaltung !)
---	--------------------------------------	--------------------------------------

Der Hinweis, daß sich die „Trommelsprache“ an den Rhythmus eines Gesanges anlehnt, findet sich wiederholt ⁶⁹. Für Neuguinea erwähnt FUHRMANN ⁷⁰, daß es ein Tanztakt sei, ohne hiefür eine Quelle anzuführen. Präzise wird dies von R. NEUHAUSS ⁷¹ an einem sehr instruktiven Beispiel dargestellt und erläutert. Die Schlitztrommel ist aber nach dem eingangs Gesagten nur gelegentlich Begleitinstrument für Gesang oder Tanz und zwar vor allem bei solchen mit kultischer Beziehung. J. SCHMIDT ⁷² sagt für die Nor-Papua:

„Nun hat jede Sippe (*Poang*) ihren eigenen Geist (*Möröb*), von dem sie abstammen glaubt. Nun hat aber jede Sippe auch ihr eigenes Trommelsignal, das sie nach ihrem Urahn (also dem *Möröb*, von dem sie abstammt) benennt. Wie die *Möröb* der einzelnen Sippen verschieden sind, so auch die Sippensignale.“

Für die Kwoma weiters WHITING-REED ⁷³:

„The use of gong-signals to send messages to particular individuals is closely allied with the system of kinship. Each sib has its own call signal and an individual is designated by a combination of the signal for his father's sib with that of his mother's sib, the paternal sib signal being sounded first.“

Nach R. PÖCH ⁷⁴ werden die Signale Verstorbener wieder jungen Leuten gegeben. — Damit ist gleichsam der Weg, der vom Kultus weg zu den persönlichen Signalen führt, dargestellt. Dazu sei noch angeführt, daß die Schlitztrommel (und auch der Gong) vielfach das Zusammenrufen zu kultischen oder wichtigen, besonderen Anlässen zu erfüllen hat ⁷⁵.

⁶⁸ Phon. Arch. Akad. Wiss. Wien. Nr. 368, vgl. hiezu R. PÖCH, Beobachtungen, S. 236 f.

⁶⁹ A. SCHAEFFNER, a. a. O. S. 73 (m. lit. Hinweisen).

⁷⁰ E. FUHRMANN, Neu-Guinea, S. 13.

⁷¹ a. a. O. S. 317; weiteres BÖRNSTEIN, a. a. O. S. 241.

⁷² Neue Beiträge, S. 332.

⁷³ a. a. O. S. 178.

⁷⁴ R. PÖCH, Protokoll zu Phon. Nr. 369.

⁷⁵ Schlitztrommel z. B. BURGER, a. a. O. S. 85; WHITING-REED, a. a. O. S. 353; ERDWEIG, a. a. O. S. 300; u. a.; A. STEINMANN, a. a. O. S. 249 usw.; Gong: H. SIMBRIGER, a. a. O.

Interessant ist, daß die Gewährsmänner PöCH's zur gesungenen Begleitung des Signales den Inhalt des Textes nicht angeben konnten, wie dies auch bei ihren kultisch gebundenen Tanzgesängen der Fall ist ⁷⁶; der rezitierte Text dagegen war verständlich.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit scheint also ein Weg der Herkunft der Begleitgesänge zum Trommelsignal, dem dann auch das rhythmische Baumaterial entstammt, vorgezeichnet. Die Erhärtung muß weitere Forschung bringen.

Für die Schlagserien dürfte nun das Vergleichsmaterial auf eine weitere Basis gestellt werden müssen. Wirft man einen Blick auf die Gestaltung der Verständigung auf anderen Instrumenten, dann fällt die Wiederholung eines kurzen, meist nur aus einer bestimmten Anzahl kurzer oder langer Töne (Klänge) bestehender Folgen auf ⁷⁷. Das emotionale Moment kommt hierbei oft stark zur Geltung, z. B. lange Töne bei Tod ⁷⁸, kurze bei Alarm ⁷⁹ usw. Ähnliches findet sich auch bei der Schlitztrommelverständigung: langsame Schläge beim Tod ⁸⁰, abgehackte Schläge bei Darstellung der Zerstückelung ⁸¹, Wirbel in mehr feierlichem Charakter ⁸² oder zur Markierung ⁸³ usw.

Bei den *Biaka* scheint nun der Aufbau durch die gesungene oder rezitierte Begleitung bestimmt, bei komplizierteren Signalen ist daher die Kenntnis dieser Begleitung unerlässlich. Bei den *Möröb*-Signalen der Nor-Papua geht eine bestimmte Einleitung voraus ⁸⁴, zu der etwa die *Koai* ⁸⁵ in Parallele gestellt werden können. Der Aufbau der Mitteilungssignale ist naturgemäß vom Inhalt bestimmt. Interessant ist nun die Stellung der *Differentia specifica*.

Auf der Gazelle-Halbinsel ⁸⁶ hat das Todessignal die gleiche Struktur wie das Geburtssignal, nur stehen beim Todessignal drei lange Schläge zu Beginn. — Auf Ragetta ⁸⁷ bedeutet das sonst gleiche Signal: die Frau soll nach Hause kommen, bzw. den Tod ihres Mannes, je nachdem am Ende des Signales das den Tod bezeichnende Element fehlt oder vorhanden ist. — Während also auf der Gazelle-Halbinsel die *Differentia specifica* zu Beginn gesetzt wird, steht sie bei den melanesischen Ragetta am Schluß. Ein Zusammenhang mit der sprachlichen Syntax ⁸⁸ ist (an sich) naheliegend. — Ähnlich der bereits wiederholte Anonymus ⁸⁹: „Will der Vater z. B. seinen Sohn herbeirufen, der in einem nach Osten gelegenen Dorf ist, so trommelt er zunächst für Osten, dann wissen die Leute im Osten, daß sie aufhorchen sollen, und die im Westen, daß es nicht für sie gilt. Dann trommelt er seinen Namen, darauf den seines Sohnes und dann, daß er schnell kommen soll.“

Dieses syntaktische Moment erlaubt hier wohl auch den Terminus Trommel-„Sprache“ ⁹⁰. — Die Gedankengänge hinsichtlich der Schlagserien, die übrigens auch in einer mehr oder weniger rhythmisierten Form auftreten können, sind gleichfalls durch

⁷⁶ FRANZ VORMANN, Tänze und Tanzfeierlichkeiten der Monumbo-Papua, *Anthropos* 1911, S. 417; R. PÖCH, *Beobachtungen*, S. 233.

⁷⁷ Vgl. z. B. N. BEAVER, A further note on the use of the wooden trumpet in Papua, *Man* 1916, S. 23 ff.; E. W. P. CHINNERY, Further notes on the use of the wooden Kipi trumpet and Conch Shell by the Natives of Papua, *Man* 1917, u. a. m.

⁷⁸ z. B. BEAVER, a. a. O. S. 24; bes. schön: CHINNERY, a. a. O. S. 73.

⁷⁹ BEAVER, a. a. O. (calling to a fight); CHINNERY, a. a. O. (Alarm); R. NEUHAUSS, a. a. O. S. 314.

⁸⁰ HAGEN, a. a. O. S. 191; R. NEUHAUSS, a. a. O. S. 317, auf der Gazelle-Halbinsel Akkordschläge; EBERLEIN, a. a. O. S. 642, Nr. 3.

⁸¹ z. B. EBERLEIN, a. a. O. S. 641.

⁸² z. B. im *A Tulugeana Ram*: EBERLEIN, a. a. O. S. 642, Nr. 4, *Phon. Arch.* Wien *Phon.* Nr. 366, Einleitungssignal: NEUHAUSS, a. a. O. S. 317, z. T. auch *Möröb*-Signal-Einleitung bei den Nor-Papua (J. SCHMIDT, a. a. O. S. 332, Nr. 14).

⁸³ z. B. *Borro* der Gazelle-Halbinsel, EBERLEIN, a. a. O. S. 642.

⁸⁴ J. SCHMIDT, a. a. O. S. 332; vgl. auch EBERLEIN, a. a. O. S. 638; R. NEUHAUSS, a. a. O. S. 317.

⁸⁵ Vgl. BÖRNSTEIN, a. a. O. S. 232.

⁸⁶ BÖRNSTEIN, a. a. O. S. 231.

⁸⁷ R. NEUHAUSS, a. a. O. S. 317.

⁸⁸ W. SCHMIDT, *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde*, bes. S. 488 ff.

⁸⁹ Steyler *Miss. Bote*, a. a. O. S. 155 f.

⁹⁰ F. KAINZ, *Psychologie der Sprache*, 2. Bd., S. 543 ff.

weitere Forschung zu erhärten und zunächst nur als Hinweise gedacht. Die Ausblicke, die sich aus ihnen ergeben, seien kurz gestreift.

Die Schlitztrommel hat nur einen Teil der Nordküste Neuguineas erfaßt und stellt zweifellos ein jüngerer (fremdes) Element dar⁹¹; in Neuguinea findet sich daneben eine akustische Verständigung mit verschiedenen anderen Mitteln, dürfte also vorhanden gewesen sein, als die Schlitztrommel an die Nordküste kam — zum Teil hat sie sich ja dort neben der Trommelverständigung erhalten. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Schlitztrommel in kultischer Bindung auftrat; möglicherweise wurde sie bereits von ihren Trägern zu Verständigungszwecken verwendet. Die Entnahme rhythmischer Motive aus kultischen Gesängen oder Tänzen zu Verständigungszwecken erscheint naheliegend, ebenso aber auch, daß damit verhältnismäßig enge Grenzen gezogen waren, zu deren Erweiterung möglicherweise die bereits vorhandenen akustischen Verständigungsarten herangezogen wurden. Die Mitteilungssignale und die von Rezitation begleiteten *Biaka* — die letzteren vielleicht nur teilweise, denn es gibt ja mehr oder weniger rezitierte Totem- bzw. Totemnamengesänge⁹² — gehörten dann in den erweiterten Kreis. Denkt man nun an die afrikanische Trommelsprache⁹³, die sich in strenger Anlehnung an das akustische Sprachbild gleichsam zu dessen getrommeltem Abbild entwickelt hat, dann scheint es, als sei die Trommelverständigung auf Neuguinea — zumindest in der Hauptsache — auf halbem Wege stecken geblieben oder, wenn man beim Auftreten der Schlitztrommel in Neuguinea mit einer vollausgebildeten Trommelsprache zu rechnen hätte, vergrößert worden und hätte von da aus — möglicherweise unter Einfluß bereits vorhandener Verständigungssysteme — eine andere Entwicklungsrichtung eingeschlagen. Durch das Überwiegen der Sprachen ohne tonalen Akzent war auch nicht so offensichtlich der Anreiz zur Ausnützung aller musikalischen Gestaltungsmittel gegeben, wie andererseits die sprachliche Zerklüftung einer Anlehnung an das gesprochene Vorbild und Ausbildung einer weiten Strecke umfassenden Trommelsprache im Wege stand.

Eine interessante Rolle spielt das Ensemblespiel bei den nicht-melanesischen⁹⁴ Kwoma und der Gazelle-Halbinsel, wie andererseits RECHE⁹⁵ die Möglichkeit in Betracht zieht, „die im Mittellauf (erg. des Sepik) heimische, mit einem in das Lumen hineinreichenden Zapfen versehene Form ... mit der *Garamut* von der Gazelle-Halbinsel und von Neu-Mecklenburg in Zusammenhang zu bringen; diese weisen aber an der Innenseite jeder Wand eine Verdickung auf, die nur flach ist und wenig in das Innere hineinragt. Ähnliche Formen kommen auch in Zentralafrika vor.“ Leider war dem Verfasser eine Beschreibung der Kwoma-Schlitztrommel nicht zugänglich.

Es war nicht die Absicht der vorstehenden Überlegungen, zu endgültigen Resultaten zu gelangen, sondern vielmehr die, an einem kurzen Aufriß zu zeigen, wie sich für die Behandlung der Trommelverständigung in der Südsee ein Problem an das andere reiht und wie die von dem Musikalischen kommende Betrachtung immerhin gewisse Hinweise aufzeigen kann. Die von SCHNEIDER angeschnittene Frage liegt in dieser Linie.

WALTER GRAF.

⁹¹ F. GRAEBNER, a. a. O. S. 299 ff.; F. SPEISER, Versuch einer Kulturanalyse, Z. f. E. 66, S. 146, Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee, Denkschr. Schweiz. Naturforsch. Ges. 1946, S. 45.

⁹² BATESON, a. a. O. S. 437; FR. NEUHAUS, Totemismus bei den Zepa, Anthropos 1911, S. 1039; ERDWEG, a. a. O. S. 305.

⁹³ W. HEINITZ, Probleme der afrikanischen Trommelsprache, Beitr. z. Kolonialforschung IV, S. 89.

⁹⁴ WHITING-REED, a. a. O. S. 177.

⁹⁵ O. RECHE, a. a. O. S. 478.

IN MEMORIAM

† Leopold Walk, 1885 - 1949.

Am 1. November 1949 starb Professor Dr. L. WALK eines allzufrühen Todes. L. WALK war in Wien am 13. November 1885 geboren. Er war Titularprofessor (mit Lehrauftrag) an der katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien und hat dort von 1929 bis 1949, ausgenommen die Jahre 1938-1945, vergleichende Religionswissenschaft vorgetragen. Nicht nur die Theologische Fakultät, sondern darüber hinaus ein weiter Kreis der in Betracht kommenden Fachgelehrten trauert um den Heimgegangenen, dessen Tod eine Lücke riß, die auf längere Sicht nicht zu füllen ist. Nicht zuletzt steht trauernd an seinem Grabe der „Anthropos“, dem L. WALK durch Jahrzehnte hindurch ein ebenso treuer wie wertvoller Mitarbeiter gewesen ist. Es ist daher nur billig und recht, daß an dieser Stelle seiner in Dankbarkeit und Anerkennung gedacht wird.

Im Jahre 1924 begann L. WALK, der damals noch als Religionslehrer an einem Wiener Gymnasium wirkte und das theologische Doktorat schon früher erworben hatte, sich mit all der Energie, die ihm eigen war, dem Studium der Völkerkunde und verwandter Wissenschaften zu widmen. 1926 promovierte er bei dem Schreiber dieses auf Grund der These „Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika“, die 1928 im „Anthropos“ erschien. Weitere Studien und Publikationen zur Pädagogik der Primitiven schloß er 1934 ab mit dem grundlegenden Beitrag „Die Erziehung bei den Naturvölkern“ im „Handbuch der Erziehungswissenschaft“; vergleiche im übrigen die Bibliographie.

Um 1930 wandte sich L. WALK's Aufmerksamkeit einem neuen Gebiete zu, dem der vergleichenden Mythologie. Er begann, dazu angeregt durch den bekannten Berliner Astronomen Prof. Dr. J. RIEM, mit der Bearbeitung von Sintfluterzählungen, deren RIEM viele gesammelt und L. WALK in freundlicher Weise übergeben hatte. Aber bald stellte der methodisch geschulte Ethnologe und Religionsforscher fest, daß mit jenem Material, so wie es lag, nicht allzuviel anzufangen war. Einerseits zeigte sich, daß der Sintflut-Mythenstoff nicht isoliert, sondern in seiner kulturgeschichtlichen Einbettung und Verwurzelung behandelt werden muß, um befriedigende Ergebnisse erzielen zu können. Andererseits ergab die Vertiefung in diese Materialien, daß vieles von dem, was unter der Flagge „Sintflutmythen“ segelt, in den älteren und ursprünglicheren Kreis der Schöpfungsmythen hineingehört.

Zu diesem Themenkomplex hat nun der Verstorbene durch die folgenden Jahre hindurch ein wahrhaft riesiges Material gesammelt, und zwar säuberlich gesammelt und geordnet, wie das seinem Wesen und seiner Persönlichkeit entsprach. Soweit menschenmöglich, befließigte er sich, dabei einer vollkommenen Universalität: nicht nur die Primitiven, sondern auch die älteren Stufen der Kulturvölker (der Chinesen, Inder, Griechen, Römer) wurden miteinbezogen, immer aber die gesamten kulturgeschichtlichen Verhältnisse mit zu würdigen und zu berücksichtigen versucht. Teilergebnisse seiner umfassenden Forschung schenkte uns L. WALK in einzelnen Abhandlungen, deren letzte posthum in den „Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft“ unter dem Titel „Das Flutgeschwisterpaar als Ur- und Stammelternpaar der Menschheit. Ein Beitrag zur Mythengeschichte Süd- und Südasiens“ erschienen ist. Teilergebnisse bieten auch die zahlreichen Besprechungen einschlägiger Fachwerke, Besprechungen, die vielfach außergewöhnlich lehrreiche und profunde Auseinandersetzungen repräsentieren und von bleibendem Werte sind. Ein Großteil davon konnte im Laufe der Jahre der „Anthropos“ veröffentlichen.

Doch das, was er hoffte noch der Wissenschaft schenken zu können und worauf namentlich in den letzten Jahren sein ganzes Sehnen und Trachten gerichtet war: eine zwei Bände umfassende Publikation über die Schöpfungsmythen und ein Handbuch der vergleichenden Mythologie — ein moderner „Ehrenreich“ —, das zu vollbringen,

ist ihm nicht mehr vergönnt gewesen. Menschlich gesehen, ist hier der unerbittliche Tod wieder einmal viel zu früh dazwischen getreten. L. WALK hätte uns etwas schenken können, wofür derzeit kaum jemand auf der Welt die gleichen oder auch nur ähnliche Voraussetzungen besitzt. Aber L. WALK hat sein Mögliches getan, und er hat es hundertprozentig getan. Ja, objektiv gesprochen, hat er, der jahrelang bei geschwächter Gesundheit arbeitete, sich gelegentlich wohl zu viel zugemutet. Als er einmal von nahestehender Seite ermahnt wurde, doch auch an seine Gesundheit zu denken, sprach er das ihn gut charakterisierende Wort: „Ich glaube nicht, daß ich zum Spaziergehen auf dieser Welt bin.“ Daß nun sein wissenschaftliches Lebenswerk nicht die volle Abrundung erreichte, ist nicht seine Schuld, sondern das lag in der Hand eines Höheren. Der Wiener Alma Mater wie auch der historischen Ethnologie hat L. WALK in der nahen und in der weiten Welt nicht wenig Ehre und Förderung bereitet. Der Dank der Überlebenden soll nicht nur darin bestehen, das Andenken des allzufrüh verstorbenen Mitarbeiters und Freundes in Ehren zu halten, sondern auch, soweit möglich, seinen reichen wissenschaftlichen Nachlaß zur Auswertung gelangen zu lassen. In diesem Sinne sind im Einvernehmen mit den Verwandten und Erben des Heimgegangenen die nötigen Anordnungen und Verëinbarungen bereits getroffen worden.

Da Professor L. WALK zur Fertigstellung der geplanten großen und zusammenfassenden Werke nicht mehr gekommen ist, erscheint es wohl am Platze, wenigstens den Hauptteil seines relativ reichen Schrifttums, das im Laufe der Jahre namentlich in Form von Artikeln und Besprechungen erscheinen konnte, im nachfolgenden Verzeichnis zur Geltung kommen zu lassen. Die neuen Gedanken, zu denen L. WALK in manchen Fällen, aus der Fülle des Stoffes heraus, gelangt war, und die er in den projektierten großen Arbeiten weiter auszuführen und näher zu begründen die Absicht hatte, findet der interessierte Leser da vielfach wenigstens schon angedeutet, ja in Einzelfällen auch schon mehr oder weniger ausgearbeitet.

W. KOPPERS.

Bibliographisches Verzeichnis der Veröffentlichungen von Prof. Dr. L. Walk.

A. Fachwissenschaftliche Artikel.

- Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. *Anthropos* 23. 1928. pp. 38-109.
 Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. *Anthropos* 23. 1928. pp. 861-966.
 Der Kausalbegriff bei W. SCHMIDT - W. KOPPERS und OTHMAR SPANN. P. W. SCHMIDT-Festschrift, Wien 1928. pp. 969-977.
 Bestattungsbräuche der ältesten Völker und ihre religiöse Bedeutung. *Z. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster) 20. 1930. pp. 213-232.
 Die Familie in Südafrika. *Internationale Woche f. Religionsethnologie*. V. Tagung. Luxemburg 1929. pp. 256-269.
 Die Sintfluttradition der Völker. *Jahrbuch der Österreichischen Leogesellschaft*. Wien 1931. pp. 60-81.
 Die Jenseitsvorstellungen der ältesten Völker. *Z. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster) 22. 1932. pp. 17-38.
 Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs- (u. Sintflut-)Mythen. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 63. 1933. pp. 60-76.
 Die Erziehung bei den Naturvölkern. In: *Handbuch der Erziehungswissenschaft V / 1: Die nichtchristlichen Kulturvölker*. München 1934. pp. 25-99.
 Das Mosaik der Friedhofskirche in Teurnia. *Anthropos* 29. 1934. pp. 515-517.
 Die biblischen „Donnersöhne“. *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster) 3. 1938. pp. 68-70.
 Mythos und Mystik der Naturvölker. *Die 5. Salzburger Hochschulwoche, Salzburg 1935*.
 Der Baum des Lebens. *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 332-336.

Das Flutgeschwisterpaar als Ur- und Stammelternpaar der Menschheit. Ein Beitrag zur Mythengeschichte Süd- und Südostasiens. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie. 78-79. 1949. pp. 60-115. 6 Tafeln.

B. Lexikon für Theologie und Kirche (Herder & Co. Freiburg i. B.).

Die Artikel: Mythologie; Religion und Naturvölker; Schamanismus; Sonne im Mythos; Sonnenkult; Sternenkult; Tod; Totenkult; Totenbeschwörung.

C. Rezensionen in verschiedenen Zeitschriften, vor allem im *Anthropos* seit 1928, die vielfach den Rang selbständiger Arbeiten haben; in der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft und in der *Reichspost*, Wien.

D. Populärwissenschaftliche Artikel in Zeitschriften und Zeitungen.

Drei altchristliche Kultsymbole und ihre Deutung. *Korrespondenzblatt für den kath. Klerus* (KfKKl) 52. 1933. No. 7.

Die Dozenten für vergleichende Religionswissenschaft und Missionswissenschaft an der Wiener Universität. *KfKKl*. 52. 1933. No. 15.

Götze und Fetisch. *KfKKl*. 54. 1935. No. 7.

Neujahrssingen und Sternsingen. *KfKKl*. 56. 1937. No. 1.

Der schlafende Urmensch. *KfKKl*. 58. 1939. No. 3.

Hauptstücke der Katholischen Weltanschauung im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte. In: *Die Katholische Weltanschauung. Lehrbuch für Obermittelschulen*, II. Teil. Innsbruck-Wien-München 1932.

Lebensbaum und Kreuzesbaum. In: *Kirchenkunst*, 9. 1937. No. 2. Baden/Wien 1937.

Frau und Familie bei den Südsee-Insulanern. *Reichspost* vom 31. 8. 1930.

Die Magier. *Reichspost* vom 6. 1. 1931.

Sintflutsagen in allen Weltteilen. *Reichspost* vom 7. 6. 1931.

Totenkult im Wandel der Kulturen. *Reichspost* vom 23. 8. 1931.

Die Religionen Altchinas. *Reichspost* vom 8. 8. 1937.

Religion der Vorzeit. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung. *Reichspost* vom 25. 4. und 23. 5. 1937.

Das Kreuz als Welt- und Lebensbaum. In: *Ober-St. Veiter Pfarrnachrichten*, 6. 1949. No. 4.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Das Ursprungsproblem (ADOLF PORTMANN). — Der Mensch läßt sich an eine der Primatenformen anschließen. Damit ist aber nur ein Teil des biologischen Teiles im Menschen abgeleitet. Der Ursprung des Menschen muß in seiner Ganzheit erklärt werden, mit dem aufrechten Gang, der Sprache, dem reflexen Denken und der Freiheit. Diese Funktionen sind nicht das Ergebnis einer rein leiblichen Menschwerdung, sondern von vorneherein wird die biologische Entwicklung selbst durch diese Funktion bestimmt, wie es die Ontogenese des Einzelmenschen beweist. (Eranos-Jahrbuch 15. 1947. pp. 11-40. Rhein-Verlag, Zürich 1948.)

Fluor-Datierungsmethode und das Alter des Galley Hill-Skelettes und Swanscombe-Schädels (K. P. OAKLEY and M. F. ASHLEY MONTAGU). — Die von OAKLEY eingeführte und erstmals auf das Galley Hill-Problem angewandte Methode sucht das Alter umstrittener fossiler Knochen festzustellen durch Vergleich ihres Fluorgehaltes mit jenen anderer Knochen vom gleichen Fundplatz oder Areal, deren geologisches Alter bekannt ist. Untersuchungen an dem menschlichen Skelett aus den mittelpleistozänen Schottern von Galley Hill, Swanscombe, und einer Anzahl Knochen mit gesichertem geologischen Alter aus dem gleichen Distrikt ergaben folgende Werte: Galley Hill-Skelett 0,3 % Fluor, indigene fossile Knochen aus der mittelpleistozänen Schotterterasse von Swanscombe 2 %.

Europe and General.

The Problem of Man's Origin (ADOLF PORTMANN). — Man can be linked with one of the primate forms; but this indicates the derivation of one part only of the biological side of his nature. A full explanation of his origin must embrace his upright gait, his speech, his power of reflective thought, his freedom of action. These functions are not the result of a purely physical genesis of the species; on the contrary, it is they that from the very start determine the biological development, as is evident from the ontogenesis of the human individual. (Eranos-Jahrbuch 15. 1947. pp. 11-40. Rhein-Verlag, Zürich 1948.)

Fluorine Dating Method and Age of the Galley Hill Skeleton and Swanscombe Skull (K. P. OAKLEY and M. F. ASHLEY MONTAGU). — The fluorine dating method introduced by OAKLEY and first applied to the Galley Hill problem, seeks to determine the approximate age of disputed fossil bones by comparing their fluorine contents with those of other bones from the same site or area, whose geological age is known. Determination of the fluorine contents of the human skeleton found in 1888 in the Middle Pleistocene gravels at Galley Hill, Swanscombe, as well as of twenty-two bones of known relative ages from various deposits in the same district, showed that indigenous fossil bones in the Middle Pleistocene terrace gravels at Swanscombe contain around two per cent fluorine, those from

aus oberpleistozänen Ablagerungen rund 1 % und nachpleistozäne Knochen nicht mehr als 0,3 %. Das Galley Hill-Skelett stellt demnach eine Nachbestattung frühestens endpleistozänen, doch wahrscheinlicher nachpleistozänen Alters dar. Der Swanscombe-Schädel hingegen wies die entsprechenden 2 % Fluor auf, so daß sein Alter durch die neue Methode bekräftigt wurde. (A Reconsideration of the Galley Hill Skeleton. Bulletin of the British Museum [Natural History]. 1949. No. 2. 20 pp.)

Alter des Piltdown-Menschen (K. P. OAKLEY and C. R. HOSKINS). — Die Anwendung der Fluor-Datierungsmethode auf das Piltdown-Material, sowohl die Eoanthropus-Reste wie Knochen und Zähne von Tieren, deren geologisches Alter bekannt ist, hat gezeigt, daß Eoanthropus I + II 0,1-0,4 % Fluor enthalten, die Säugerreste des unteren Pleistozän 1,9-3,1 %, jene des mittleren (möglicherweise) und oberen Pleistozän 0,1-1,5 %, jene des Holozän oder Pleistozän 0,1-0,3 % und jene des Holozän (rezente) 0,1-0,3 %. Zuzufolge diesen Werten sind alle Fundstücke von Eoanthropus, der zweite zwei Meilen entfernt gefundene Schädel eingeschlossen, gleichen Alters, und Eoanthropus gehört frühestens dem mittleren, wahrscheinlicher aber dem frühen oberen Pleistozän an. (New Evidence of the Antiquity of Piltdown Man. Nature. Vol. 165. No. 4193. March 11, 1950. pp. 379-382.)

Upper Pleistocene deposits about one per cent and post-Pleistocene bones not more than 0,3 per cent. The Galley Hill skeleton proved to contain only about 0,3 per cent fluorine and was therefore clearly an intrusive burial, at earliest late Pleistocene, but most probably post-Pleistocene. The Swanscombe skull, on the other hand, showed the expected two per cent of fluorine, so that its antiquity has been confirmed by the fluorine test. (A Reconsideration of the Galley Hill Skeleton. Bulletin of the British Museum [Natural History]. 1949. No. 2. 20 pp.)

Age of the Piltdown Man (K. P. OAKLEY and C. R. HOSKINS). — Application of the fluorine dating method to the Piltdown material:—the specimens attributed to Eoanthropus as well as the bones and teeth of the other mammalian remains the geological ages of which are known, — showed that Eoanthropus I + II contain 0,1-0,4 per cent fluorine, the mammalian remains of Lower Pleistocene 1,9-3,1 per cent, those of possibly Middle and Upper Pleistocene 0,1-1,5 per cent, those of Holocene or Pleistocene 0,1-0,3 per cent, and those of Holocene (recent) 0,1-0,3 per cent. According to these fluorine values all the specimens of Eoanthropus, including the remains of the second skull found two miles away, are contemporaneous; further, Eoanthropus is, at the earliest Middle, more probably early Upper, Pleistocene. (New Evidence of the Antiquity of Piltdown Man. Nature. Vol. 165. No. 4193. March 11, 1950. pp. 379-382.)

Zahlenbegriffe beim Kinde (JEAN PIAGET und ALINA SZEMINSKA). — Das Zahlendenken entwickelt sich parallel mit dem allgemeinen logischen Denken des Kindes, in enger Verbindung mit der Erfassung von Kategorien und Beziehungen; die arithmetischen Denkopoperationen ergeben sich aus der Verallgemeinerung und Verschmelzung der logischen, und beide Tätigkeiten bilden zusammen ein einheitliches System. (La genèse du nombre chez l'enfant [Collection d'actua-

Conceptions of Number in Children (JEAN PIAGET and ALINA SZEMINSKA). — Thinking in numbers develops simultaneously with general logical processes in the mind of the child in close connection with the apprehension of categories and relationships. Arithmetical thinking is a product of the generalization and coordination of logical processes, and both forms of thinking combine to constitute a unified system. (La genèse du nombre chez l'enfant [Collection d'actualités péda-

lités pédagogiques]. IV + 308 pp., in 8°. Editions DELACHAUX & NIESTLÉ, S. A. Neuchâtel-Paris 1941. Prix : sFr. 6.75.)

gogiques]. IV + 308 pp. in 8°. Editions DELACHAUX & NIESTLÉ, S. A. Neuchâtel-Paris 1941. Price : sFr. 6.75.)

Das sprachliche Zeichen (J. WILS). — Im letzten Jahrhundert wurde die Eigenständigkeit der Sprachwissenschaft wenig beachtet. Sie beruht auf der Eigenart des sprachlichen Zeichens. Dieses steht in der Spannung zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, ist (wie der Mensch) ein „psychophysisches“ Wesen, bestehend aus Laut und Sinn, und wird eigentlich erst lebendig in der Begegnung zwischen einem „Ich“ und „Du“. (Het Teken in de Taal. 18 pp. DEKKER & VAN DE VEGT N. V., Nijmegen-Utrecht 1948. Preis : fl. 1.00.)

The Language Symbol (J. WILS). — The independence of the Science of Language did not receive much attention in the last century. This independence is based on the specific character of the language symbol, which is, as it were, suspended in mid-air between the apprehending Subject and the apprehended Object. It is (like Man himself) a “psychophysical” product, consisting of sound and sense, and its existence begins with the establishment of the relation between “I” and “You”. (Het Teken in de Taal. 18 pp. DEKKER & VAN DE VEGT N. V., Nijmegen-Utrecht 1948. Price : fl. 1.00.)

Vokallose Schriften (WILHELM CZERMAK). — Mit dem Aufweis ihrer historischen Entstehung ist die Vokallösigkeit der Schrift nicht voll erklärt. Sie leitet sich her aus dem Sprachbewußtsein des Orients, das im Konsonantengerüst eines Wortes seinen logischen Gehalt, in den Vokalen die lebendige Kraft ausgedrückt sieht. Die Scheu vor den magischen Kräften des Lebens unterdrückt die Vokale im geschriebenen Wort und macht es dadurch „ungefährlich“. Das bedeutet zugleich Schutz heiliger Texte und derjenigen, die ihnen begegnen. Die damit oft gegebene Zweideutigkeit des Wortes aber entspricht dem Geiste des Morgenlandes, dessen Sprache oft „mehr Verschleierung als Mitteilung“ ist. (Vom Sinn der vokallosen Schriften. Sep.: Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, I. Band. pp. 171-194. Wien 1949.)

Of Vowelless Notation (WILHELM CZERMAK). — To trace the historic genesis of vowelless scripts, is not necessarily to give a full explanation of the phenomenon. Its roots must be sought in Eastern speech conceptions. For the Oriental the consonantal framework of a word expresses its logical content while the vowels symbolize its magic power. It is the Easterners awe of magic life forces that makes him suppress the vowels in written words. By doing so he wishes to render them “innocuous” and to protect both the sacred texts and those who come across them. The resulting ambiguity does not worry the Oriental, to whom language often serves “to veil rather than to communicate”. (Vom Sinn der vokallosen Schriften. Sep.: Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, I. Band. pp. 171-194. Wien 1949.)

Zum sakralen u (FRANZ SPECHT). — Was vom Standpunkt des Linguisten aus zum Thema des sakralen u zu sagen ist, hatte W. HAVERS in einer Arbeit zusammengefaßt: Der dunkle Vokal u weist auf „Großes, Gewaltiges, Mächtiges“ hin. Diese These wird hier gestützt durch den Nachweis zahlreicher u-Laute bei Verben des Waschens (kultische

The Sacral Character of the Vowel u (FRANZ SPECHT). — W. HAVERS already summed up what the linguist has to say on the subject of the sacral character of the vowel u. He concluded that this velar vowel is used to indicate what is “great, powerful, prodigious”. The present article supports this thesis by tracing numerous examples of u-sounds in verbs

Reinigung), bei Wörtern, die ein feierliches Reden oder das Gebet bezeichnen, und bei Wörtern des Werdens, Wachsens und Gedeihens, wie auch des Sterbens und Vergehens in der Natur, da gerade darin das Wirken und Walten der Gottheit empfunden werde. (Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, I. Bd.: Festschrift für Prof. W. HAVERS. pp. 43-49. Wien 1949.)

Das Kreissymbol (MARGUERITE LOEFFLER-DELACHAUX). — Gestützt auf die Arbeiten von CLAUDE-SOSTHÈNE GRASSET D'ORCET (1828-1900), sieht die Verfasserin die ursprüngliche Bedeutung des Kreises in der Symbolisierung des Jahreszeitenzyklus und betrachtet ihn als wesentlich mit dem Sonnenkult verbunden. Neben dem Kreis behandelt sie auch andere Symbole, die sie mit diesem in Beziehung bringt, wie Auge, Sonnenscheibe, Sonnenrad, Aureole, Kronen und Kränze verschiedener Art, konzentrische Kreise, Spiralen, Guirlanden, Rosetten usw. Das zugrundeliegende Material stammt meistens aus Hochkulturen. (Le Cercle — un Symbole [Collection Action et Pensée, vol. 38]. 207 pp. in 8°. Avec 4 planches et nombreux dessins dans le texte. Editions du Mont-Blanc, Genève et Annemasse. Prix: sFr. 9.50.)

Mensch und Maske (KARL KERÉNYI). — Aus dem archaischen griechischen Geheimkult ist neben dem Schwirrholtz nur die Maske als Mysteriengerät nachgewiesen. Ihre Hauptfunktion ist die vereinigende Verwandlung, ihre Nebenfunktion das Verbergen und Erschrecken (Gorgo). Durch die Masken stellen sich Wesen einer andern Welt dar, mit denen der Mensch in eine verwandelnde Verbindung tritt, ohne sein naturhaftes Sein aufzugeben. Er verbindet sich mit dem Toten durch die Totenmaske, mit der Natur durch die Satyrmaske, bei der Initiation oder Hochzeitsweihe mit den Ahnen durch die Silenosmaske. Das Tragen der Maske ist zur Verbindung nicht immer erforderlich, z. B. beim Tanz der Mänaden um die Dionysosmaske oder beim Anblick der Silenos-

of washing (ceremonial purification), in words denoting solemn speech or prayer as well as in expressions connected with genesis, growth and prosperity or of death and decay in nature, phenomena which are particularly associated with divine operation and dominion. (Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, I. Bd.: Festschrift für Prof. W. HAVERS. pp. 43-49. Wien 1949.)

The Circle, a Symbol (MARGUERITE LOEFFLER-DELACHAUX). — Inspired by the work of CLAUDE-SOSTHÈNE GRASSET D'ORCET (1828-1900) the author sees the circle as a symbol; its original function was to represent the cycle of the seasons; it is consequently by its very nature connected with sun worship. The study includes various other symbols that the author connects with the circle: the eye, the solar disc, the solar wheel, the halo, coronets and wreaths of various kinds, concentric circles, spirals, garlands, rosettes etc. Most of the underlying material is furnished by highly developed civilizations. (Le Cercle — un Symbole [Collection Action et Pensée, vol. 38]. 207 pp. in 8°. Avec 4 planches et nombreux dessins dans le texte. Editions du Mont-Blanc, Genève et Annemasse. Price: sFr. 9.50.)

Man and the Mask (KARL KERÉNYI). Of the implements used in the archaic mysteries of Greece the mask is the only one, apart from the bull-roarer, that is known to us. Its main function is to fuse a group by transforming the individuals; its secondary rôle is to disguise and to frighten (Gorgo). By means of the mask, beings from another world are made visible and man enters into a union with them in which he is transformed without losing his essential nature. Through the death-mask he establishes communication with the dead; through the satyr-mask he becomes one with nature; the Silenus mask used during initiation rites or marriage ceremonies unites him to his ancestors. It is not always necessary to wear the mask in order to establish the connection. The maenads, for instance,

maske im Spiegelbild während der Initiation. (Eranos - Jahrbuch 16. 1948. pp. 183-208. Rhein-Verlag, Zürich 1949.)

Das Füllenopfer im Bündner Oberland (GUGLIELM GADOLA). — Bis etwa 1820 wurde im räto-romanischen Gebiet ein Füllenopfer gefeiert. Das Füllen wurde an einem Sonntagabend im Vorfrühling in Prozession an einen Opferstein bei einem Flusse gebracht und geschlachtet. Das Blut wurde zum Teil über den Stein gegossen, zum Teil mit der Leber und dem Fleische unter die umstehenden Mädchen verteilt. Kopf, Eingeweide und Beine warf man in den Fluß. Herz, Lunge und Fett wurden verbrannt. Man weissagte über die Ernte des Jahres. Das Opfer galt einem Vegetationsgott. Manche unverstandene Verse im Sprachgut gehen auf Sprüche bei diesem Opfer zurück. (Bündner Jahrbuch 4. 1948. pp. 107-124.)

Steinerne Ackerbaugeräte (GEORG HÖLTKE). — Große Steinkeile werden von Prähistorikern vielfach als Pflugscharen oder als Steinhacken für den Ackerbau angesehen. Nun ist aber bei Naturvölkern weder eine steinerne Pflugschar, noch eine steinerne Bodenhacke sicher nachgewiesen. Solche monströse Steingeräte werden von Naturvölkern für Holzbearbeitung gebraucht, und zwar werden sie meist mit zwei Händen bedient. (Internationales Archiv für Ethnographie 45. 1947. pp. 77-156.)

Minnesinger und Troubadours (TH. FRINGS). — Die Liebes- und Minnedichtung ist in ihrer Entwicklung wesentlich beeinflusst worden durch die arabische Dichtung über Spanien, durch klassische, mittellateinische und Kirchendichtung

danced round a mask of Dionysos while the mask of Silenus was regarded in a mirror during initiation rites. (Eranos-Jahrbuch 16. 1948. pp. 183-208. Rhein-Verlag, Zürich 1949.)

The Sacrifice of the Foal in the Highlands of the Grisons (Oberland) (GUGLIELM GADOLA). — In the Rhaeto-Romance part of this Swiss canton sacrifices of foals continued to be offered until about 1820. On a Sunday evening in early spring the foal was led in procession to a sacrificial stone close by a river, where it was immolated. Part of the blood was poured over the stone, part was distributed together with the liver and the fleshy parts to a group of girls who stood around. The head, the intestines and the bones were thrown into the river. The heart, lungs and fatty parts were burnt. The sacrifice, which was offered to a vegetation deity, was accompanied by prophecies concerning the coming harvest. Certain incomprehensible rhymes embedded in local tradition can be traced back to incantations accompanying this sacrifice. (Bündner Jahrbuch 4. 1948. pp. 107-124.)

Stone Agricultural Implements (GEORG HÖLTKE). — Prehistorians often regard large stone wedges as ploughshares or hoes for agricultural purposes. Yet no proof has so far been forthcoming of any primitive people's using a stone ploughshare or a stone hoe. Where such outside stone implements still exist, they are used for working wood and are usually balanced in both hands. (Internationales Archiv für Ethnographie 45. 1947. pp. 77-156.)

Troubadours and Medieval Love Lyrics (TH. FRINGS). — Arab poetry spreading through Spain, as well as classical literature, Early Medieval Latin verse, and church hymns, as disseminated by the schools, the clergy and the wandering

über die Schule, die Geistlichkeit und die fahrenden Schüler. Aber am Anfang der Minnedichtung steht die volkstümliche Liebesdichtung, vor allem das Frauen-Liebeslied, das zur allgemeinen Volksdichtung im Westen wie im fernsten Osten gehört. Solche volkstümliche Formen sind durch die provençalische Troubadour-Dichtung zu hohen Kunstformen entwickelt worden. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften. Heft 34. 60 pp. Akademie-Verlag, Berlin 1949. Preis : DM 3.—.)

scholars, decisively influenced the growth of the literary love lyric cultivated by the troubadours and minnesingers. The roots of this poetry must, however, be sought in folksong, particularly in those songs voicing the woman's feelings, which form an integral part of folk-poetry in the West as well as in the Far East. The popular types were conventionalized by the Provençal school of troubadours, who evolved a tradition of literary craft and highest artistry. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften. Heft 34. 60 pp. Akademie-Verlag, Berlin 1949. Preis : DM 3.—.)

Asien.

Die Megalith - Kultur in Palästina (A. JIRKU). — Alter und geistige Welt der Megalith-Kultur erfahren eine Aufhellung durch die Ausgrabungen der Siedlung Teilälät Ghassül und der Nekropole El-Adeimeh, beide nordöstlich der Mündung des Jordans gelegen. In die große Kultur des Chalkolithikum I (4000-3500 v. Chr.) ist hier eine einzigartige Kultur eingedrungen, ohne Gegenstück im übrigen Palästina. Steinkisten unter Tumuli, im Verein mit Cromlech und Menhir spielen eine dominierende Rolle; die Wände der Häuser sind mit kultischen Szenen und Symbolen bemalt. Diese Kultur bestand sicher in der ersten Hälfte des 4. Jahrtausends v. Chr.; sie steht wohl am Anfange aller Megalith-Kulturen. (Archiv Orientální 17. 1949. No. 1. 340-344.)

Die Wortsippe von gr. καβάλλης (A. NEHRING). — Der etymologisch erschlossene kleinasiatische Ursprung der Sippe von καβάλλης findet seine Stütze in den asiatischen Parallelausdrücken, die offensichtlich in Zentralasien beheimatet sind. Die Entlehnung dieser asiatischen Ausdrücke nach Kleinasien findet ihre historische Erklärung in der Einführung der asiatischen Pferdezucht. (Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft [Wien] 1. 1949. pp. 164-170.)

Asia.

Megalith Culture in Palestine (A. JIRKU). — The excavation of the settlement at Teilälät Ghassül and that of the necropolis at El-Adeimeh, both situated North-east of the mouth of the Jordan, throw light on the date and the mental outlook of Megalith humanity. The rest of Palestine affords no parallels to these unique finds surrounded by remains of the Chalcolithic I (4000-3500 B. C.). Stone chests under tumuli, together with cromlechs and menhirs play a dominating part; the walls of the houses are painted with ceremonial scenes and symbols. This culture must certainly have existed in the first half of the fourth millenium B. C. It is probably the earliest of all Megalith cultures. (Archiv Orientální 17. 1949. No. 1. 340-344.)

Notes on Greek καβάλλης and Cognate Words (A. NEHRING). — Etymological research has already shown that the family of words connected with Greek καβάλλης originally came from Asia Minor. Further support of this theory is to be found in parallel Asiatic expressions which have evidently spread from Central Asia. The introduction of these Asiatic loan words into Asia Minor is historically associated with the introduction of Asiatic horse-breeding. (Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft [Wien] 1. 1949. pp. 164-170.)

Urgeschichte des pontischen Raumes (FRANZ HANČAR). — Die Entwicklung beginnt etwa 2600 v. Chr. mit der Tripoljekultur (von Wildbeutern über Ackerbauer zur Viehzucht). Die Träger der Kultur sind unbekannt; aber mit Hilfe der schriftlichen Quellen werden die Kimmerier und Skythen dafür eingeführt. Urgeschichtliche Forschung klärt deren Kultur und Herkunft und Anteilnahme an der Ethnogenese der Slaven. Damit klärt die Urgeschichte 2500 Jahre Geschichte des pontischen Raumes auf, wozu die schriftgebundene Geschichte außerstande ist. (Blick nach Osten [Wien] 1949. No. 1-2. 37-62.)

Anthropologie des 'Irāk (HENRY FIELD). — Am unteren Euphrat und Tigris wurden 1934/35 552 Individuen gemessen, darunter 90 Männer und 23 Frauen von der Sekte der Subba (Mandäer). Dadurch wurden die engen Beziehungen dieser Leute zum Iran, die E. S. DROWER früher aus dem kulturellen Befund nachgewiesen hatte, anthropologisch bestätigt. DROWER bringt hier in einem Anhang (p. 368-406) ethnographische Beobachtungen über die Araber des Hor al Hawiza, einer Sumpfgegend östlich vom unteren Tigris. (The Anthropology of Iraq. Part I. No. 2: The Lower Euphrates-Tigris Region. Field Museum of Natural History. Anthropological Series, Vol. 30. pp. 227-426. With plates No. 49-228. Chicago 1949.)

Zur Steinzeit in Indien (CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF). — Skelettreste des fossilen Menschen fehlen; Geräte aus Stein sind in großer Zahl gefunden worden. Zur südindischen Faustkeil-Industrie von Madras sind die pleistozänen Industrien aus dem Soan-, Narbada- und Sabarmati-Tal (Nordwest- und Zentralindien) hinzugekommen. Die Aufeinanderfolge der Kulturen und ihre Verknüpfung mit den klimatischen Phasen ist im wesentlichen die gleiche wie in Europa. Das Problem des Überganges

Pre-History of the Pontic Region (FRANZ HANČAR). — The beginnings of historical development are connected with the Tripolye culture about 2600 B. C. (trappers, then husbandmen, finally cattle-breeders). We do not know who were the representatives of this culture, but written sources are quoted in support of the assumption that they were the Cimmerians and Scythians. Pre-historic research throws light on their culture, their origins and the part they played in the ethno-genesis of the Slav peoples. It illuminates two thousand five hundred years of the history of the Pontic region, upon which written sources could throw no light. (Blick nach Osten [Wien] 1949. No. 1-2. 37-62.)

The Anthropology of Iraq (HENRY FIELD). — Along the lower Euphrates and the lower Tigris 552 individuals, including ninety men and twenty-three women of the Subba-Mandean sect, were measured during the year 1934/35. The close relations between this tribe and Iran, which E. S. DROWER had already shown to exist on the cultural side, were confirmed by these anthropological measurements. In an appendix (pp. 368-406) DROWER adds ethnographic observations on the Arabs of Hor al Hawiza, a stretch of marshy country east of the lower Tigris. (The Anthropology of Iraq. Part I. No. 2: The Lower Euphrates-Tigris Region. Field Museum of Natural History. Anthropological Series, Vol. 30. pp. 227-426. With plates No. 49-228. Chicago 1949.)

Notes on the Stone Age in India (CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF). — No skeletal remains of fossil man have so far been found but vast numbers of stone implements are available. Side by side with the so-called Madrasian hand-axe coup-de-poing industry of the South we have the pleistocene industries of the Soan, Narbada and Sabarmati valleys (North-west and Central India). The sequence of cultures and their correlation with climatic phases is fundamentally the same as in Europe. The problem of the

vom späten Paläolithikum zum Mesolithikum und von diesem zum frühen Neolithikum ist noch ungelöst. Das Mesolithikum ist durch eine mikrolithische Industrie von Tardenoisien-Charakter vertreten. Die ältesten neolithischen Steingeräte sind spitznackige Beile mit ovalem Querschnitt, die den Walzenbeilen ähnlich sind; sie weisen manchmal an der Schneide Schliff auf. Auf diese folgt der Typ des vollständig geschliffenen, feineren spitznackigen Beiles; dieses Beil behauptete sich nachweislich bis in die Eisenzeit. Im östlichen Indien herrschte eine völlig andere neolithische Industrie mit feingeschliffenen flachen Beilen mit rechteckigem Querschnitt, typisch für die spätneolithischen Kulturen Burmas, Malayas und Westindiens, die wohl mit der Einwanderung eines Volkes von Osten zusammenhängt. (Man in India 28. 1948. No. 4. 197-208.)

Dialekte von Osttibet (GÉZA URAY). — Aus Osttibet liegt nur ein knappes Dutzend Wörterlisten vor, deren phonetische Zuverlässigkeit problematisch ist. Trotzdem ist der Versuch einer Klassifizierung der Dialekte gerechtfertigt. Auf Grund der lautlichen Verhältnisse steht das Osttibetische neben drei andern Gruppen: West-, Zentral- und Süd-tibetisch. Es zerfällt selber in drei Untergruppen: die südöstliche umfaßt die tibetischen Dialekte von Yün-nan, die von Szú-ch'uan und die vom Kukunor; die nordöstliche ist zweigeteilt, je nach dem Vorkommen von Präfixen und verschiedenen Entsprechungen zu den Lauten *m* und *zl* der klassischen Tibetsprache. (Kelet-Tibet Nyelvjárásainak Osztályozása. The Classification of the Dialects of Eastern Tibet. Dissertationes Sodalium Instituti Asiae Interioris, 4. 27 pp. Budapestini 1949.)

transition from late palaeolithic and mesolithic cultures to early neolithic is still far from being solved as concerns India. Microliths resembling Tardenoisian types are characteristic of the Mesolithic. The earliest neolithic stone implements so far found on Indian soil are probably the axes with pointed butts and an oval cross section, which are not unlike the proto-neolithic "Walzenbeile" with round cross-section found in Europe and Africa. The cutting edge is sometimes polished. The succeeding stage is characterized by finer, smoothly polished celts with pointed butts. These are known to have survived even into the Iron Age. In Eastern India there is evidence of an entirely different neolithic industry with finely polished flat axes of rectangular cross-section. This shape is typical of the later neolithic cultures of Burma, Malaya and West Indonesia. There can be little doubt that its sporadic presence on Indian soil is due to the immigration of a neolithic people from the East. (Man in India 28. 1948. No. 4. 197-208.)

The Dialects of Eastern Tibet (GÉZA URAY). — In classifying the dialects of Eastern Tibet we have only about a dozen lists of words to go by, and we cannot always be sure how far these are phonetically reliable. A temporary classification of the dialects of Eastern Tibet would nevertheless appear to be justified. Phonetic characteristics show that they form an Eastern Tibetan group, which can be placed beside the three other groups: Western, Central and Southern Tibetan. Eastern Tibetan can be subdivided into three further groups: South Eastern Tibetan, comprising the Tibetan dialects of Yün-nan, of Szú-ch'uan and of the region of Kukunor; North Eastern Tibetan, which is again split into two groups, one with prefixes, the other without and each with different sounds corresponding to classical Tibetan *m* and *zl*. (Kelet-Tibet Nyelvjárásainak Osztályozása. The Classification of the Dialects of Eastern Tibet. Dissertationes Sodalium Instituti Asiae Interioris, 4. 27 pp. Budapestini 1949.)

Tibetische Volkslieder (GIUSEPPE TUCCI). — Die hier gesammelten Lieder umfassen Arbeitslieder, Liebeslieder, Karawanenlieder, Hirtenlieder, Hochzeitslieder usw. Diese Volkslieder haben eine gerade Verszahl; die religiösen Lieder eine ungerade. Ihre Dichter sind unbekannt. Die Texte wurden im Gebiete Gyantse-Shigatse mit Hilfe von Lamas aufgenommen, übersetzt und erklärt. Die Hochzeitslieder stammen aus einem tibetischen Manuskript und bilden eine gedrängte Wiedergabe der Heiratsitten mit vielen religiösen Anspielungen, besonders auch auf indische Mythen und Götter. (*Artibus Asiae. Supplementum VII.* 89 pp. Ascona 1949.)

Batiken in China (A. STEINMANN). — Das Batikverfahren der Miao-Stämme und ihrer Nachbarn in Südchina und Hinterindien unterscheidet sich von dem in Indonesien und Vorderindien. Die Stoffe sind meist aus Hanf und Baumwolle; die Wachsreserve wird nur auf eine Stoffseite aufgetragen; zur Färbung verwendet man fast nur blauen Indigo. Die Ornamentik ist ganz verschieden von der üblichen chinesischen; es fehlen naturalistische Darstellungen; geometrische Formen werden bevorzugt. Auffallend sind Übereinstimmungen mit Formen auf Sakralgefäßen der Shang- und Chouzeit (Wirbelkreis und Waffelmuster) und auf hinterindischen Bronzen (S-förmige Doppelspiralen und Spiralscheiben); ein Hinweis auf die mögliche Herkunft dieser Batikkunst. (*Sinologica [Basel]* 2. 1949. pp. 105-126.)

Chinesische Volksmärchen aus dem nahen Orient (WOLFR. EBERHARD). — Es gibt eine Gruppe chinesischer Märchen, die ausschließlich an der Südküste verbreitet sind; sie werden in der chinesischen Literatur erst seit dem 14. Jahrh. erwähnt. Das Märchen vom armen Mann zeigt besonders deutlich, wie auffallend die Motivreihen dieser Märchen mit denen des vorderen Orients übereinstimmen. Im Nahen Osten sind sie aber

Tibetan Folksongs (GIUSEPPE TUCCI). — This collection comprises songs that are peculiar to some special kind of work, love songs, caravaneers' songs, shepherds' songs, marriage songs etc. The authors are unknown. As a rule the verses of these secular songs differ from those used in religious poems, the former having an even, the latter, an uneven number of syllables. The songs were all collected in Gyantse-Shigatse with the help of lamas and others. They are followed by translations and annotations. The marriage songs are taken from a Tibetan manuscript. They give a concise idea of the wedding ceremonies and contain many religious allusions especially to Indian myths and deities. (*Artibus Asiae. Supplementum VII.* 89 pp. Ascona 1949.)

Batik in China (A. STEINMANN). — The Batik work we find among the Miao tribes and their neighbours in Southern China and in Indo-China differs from the art as practised in Indonesia and India. The material is usually of hemp or cotton; the wax is applied only to one side; blue indigo is almost the only colour used. The designs have nothing in common with the usual Chinese ones. We find no naturalistic representations. Geometric forms are preferred. There are striking similarities in designs found on sacred vessels of the Shang and Chou periods (whirlpool circle and waffle pattern) and on Indo-Chinese bronzes (s-shaped double spirals and spiral discs). These similarities may point to the origin of this branch of the craft. (*Sinologica [Basel]* 2. 1949. pp. 105-126.)

Chinese Folk-Tales from the Near East (WOLFR. EBERHARD). — There exists a group of Chinese folk-tales encountered only in the coastal parts of Southeastern China and never mentioned in Chinese literature before the fourteenth century. An analysis of "The Tale of the Poor Man" shows particularly clearly the striking coincidence in the succession of them in these Chinese stories and in folk-tales of the Near East. Closer study

tief im Gefüge der gesamten Märchenwelt eingebettet, wogegen sie in China trotz lokaler Färbung mit dem übrigen chinesischen Märchenbereich keine innere Verbindung haben. Sie stammen also aus dem Westen. Wegen ihrer Verbreitung nur an der Küste Chinas müssen sie übers Meer gekommen sein, wahrscheinlich vor dem 17. Jahrh., als die frühe Mingdynastie mit dem vordern Orient in Handelsbeziehung stand. (Sinologica [Basel] 1. 1947. pp. 144-151.)

reveals that the themes are deeply embedded in the totality of Near-Eastern folklore whereas the Chinese texts, in spite of local colour, have no real connection with the main body of Chinese folk-tales. They must therefore have originated in the Near East. As the Chinese variants are told only along the sea-coast, the tales must have come by sea, probably before the seventeenth century, in the early Ming period, when trade relations are known to have existed between China and the Near East. (Sinologica [Basel] 1. 1947. pp. 144-151.)

Afrika.

Verbreitung des Zahnpinsels (STURE LAGERCRANTZ). — Der Zahnpinsel besteht aus einem Zweig der *Salvadora persica*, der an einem Ende pinselartig aufgefasert ist, und wie ein Pinsel zum Reinigen der Zähne gebraucht wird. Er findet sich in Tripolis, Senegal, Sierra Leone, Liberien, an der Goldküste, im Innern Westafrikas, in Kamerun, im Kongo, in Angola; im Osten in Ägypten, Abessinien, bei den Galla und Somali, bei den Nuer und bei den Suaheli. Sehr selten kommt er in Südafrika vor. Außerhalb Afrikas findet er sich in Arabien, in der Türkei, in Indien, China und Japan. Ursprungsland ist wahrscheinlich Arabien. Die Verbreitung in Afrika ist jung; die Träger waren die Araber. (The Chewing Brush, especially in Africa. Ethnos 11. 1946. pp. 63-70.)

Kannibalismus im hamitischen Kulturbereich (VINIGI L. GROTANELLI). — Im Berbergebiet und in Ägypten ist Kannibalismus kaum nachzuweisen; es bleiben die Osthaiten (Kuschiten). 1. Wirklicher Kannibalismus ist der hamitischen Kultur fremd; er findet sich nur schwach oder sporadisch und wird allgemein verabscheut; er läßt sich nicht auf die präkuschitischen Menschenopfer zurückführen. 2. Verbreitet sind Erzählungen über Kannibalismus, die mit dem Glauben an Hyänenmenschen verbunden sind. Dieser Glaube besteht überall da, wo Hamiten mit Negern in Kontakt ge-

Africa.

Distribution of the Chewing Brush (STURE LAGERCRANTZ). — The chewing brush consists of a twig of *Salvadora persica* loosened into fibres at one end and used like a paint brush to clean the teeth. It is found in Tripolis, Senegal, Sierra Leone, Liberia, the Gold Coast, the interior of West Africa, the Cameroons, the Congo, Angola; in the East we meet with it in Egypt, Abyssinia, among the Galla and the Somali, the Nuer and the Suaheli. It is also found in South Africa, but very rarely. Outside Africa it occurs in Arabia, Turkey, India, China and Japan. It probably originated in Arabia. The distribution over Africa is comparatively recent and is due to the Arabs. (The Chewing Brush, especially in Africa. Ethnos 11. 1946. pp. 63-70.)

Cannibalism in the Hamitic World (VINIGI L. GROTANELLI). — Traces of cannibalism are rare or non-existent among the Berbers or in Egypt; but it is otherwise with the East Hamites (Kushites). 1. Actual cannibalism is foreign to Hamitic culture; it occurs in weak forms only or sporadically, and is generally abhorred. It cannot be traced back to the pre-Kushite human sacrifices. 2. Tales of cannibalism connected with belief in „Hyena-Men“ are on the other hand widespread. Belief in Hyena-men is to be found wherever Hamites have come in contact with negroes who have secret

kommen sind, die die Geheimbünde der „Leopardenmenschen“ u. ä. kennen. Die als Hyänenmenschen verdächtigen Individuen gehören zu niederen Kasten, Resten prä-kuschitischer Bevölkerung. 3. Beides findet sich nur im westlichen Teil des kuschitischen Gebietes, wo das prä-kuschitische Substrat sich stärker bemerkbar macht; nicht aber bei den nördlichen Kuschiten oder bei den Niloten. Beides gehört also ursprünglich nicht zur hamitischen, sondern wahrscheinlich zur paläo-sudanischen Kultur. (Antropofagia reale ed imaginaria nel mondo camitico. Annali dell'Institut Universitario Orientale di Napoli. Nuova Serie 3. 1949. pp. 187-202.)

Zur Soziologie der Tuareg (GIOVANNI TUCCI). — In der Oase Ghat stellte RAFFAELE CORSO 1935 fest: Die Einzel-familie der Tuareg ist vaterrechtlich aufgebaut; das private Erbrecht stimmt mit dem islamischen Gesetz überein. Von der Abstammung mütterlicherseits hängt dagegen ab die Zugehörigkeit zur Sippe (*chel*) und damit das politische Erbrecht, Vornehmheit, soziale Stellung, Ansprüche auf Titel, Ehren, Hoheitszeichen, Eigentumsmarken, Ämter, Anteil an Tributen und Ansprüche auf Frondienste. (Rivista di Etnografia [Napoli] 3. 1949. pp. 1-11.)

Wandel der Familie in Tunesien (A. DEMEERSEMAN). — In den tunesischen Städten bestand bisher vorwiegend die patriarchalische Großfamilie, die Wohnung, Kasse und Küche gemeinsam hatte. Der *pater familias* förderte die Solidarität, ließ aber sehr wenig Raum für Persönlichkeitsentfaltung; vor allem die Frauen wurden wie Minderjährige behandelt. Dieses System beginnt sich unter dem Einfluß Europas und des europäisierten Ägypten und Syrien aufzulösen. Die jüngere Generation wünscht freie Berufs- und Gattenwahl, eigene Wohnung und wirtschaftliche Selbständigkeit. Im eigenen Haushalt wird die Frau leichter gleichberechtigte Lebensgefährtin des Mannes. Aber nicht alle sind vorbereitet,

societies such as the „Leopard-Men“ and others. The individuals suspected of being „Hyena-Men“ belong to low-caste remnants of the pre-Kushite population. 3. Actual cannibalism as well as tales of cannibalism, are to be found only in the western part of the Kushite territory, where the pre-Kushite substratum is more in evidence. They do not exist among the Kushites of the North or the Nilotic tribes. We may therefore assume that both real and imagined cannibalism have their roots in the Palaeo-Sudanese culture. Neither is indigenous to the Hamitic world. (Antropofagia reale ed imaginaria nel mondo camitico. Annali dell'Institut Universitario Orientale di Napoli. Nuova Serie 3. 1949. pp. 187-202.)

Notes on the Structure of Tuareg Society (GIOVANNI TUCCI). — In 1935 RAFFAELE CORSO concluded from observations made in the Oasis of Ghat that the structure of the individual Tuareg family is patrilineal and the private right of succession in accordance with Islamic law, but that it is matrilineal descent which determines membership of the clan (*chel*) with its corollaries in the shape of politico-social rights of succession in respect of rank, social position, claims to titles, honours, insignia, cattle-marks, official appointments and contributions in the form of tribute-money and forced labour. (Rivista di Etnografia [Napoli] 3. 1949. pp. 1-11.)

Changing Family Life in Tunisia (A. DEMEERSEMAN). — Up to now the majority of families in the cities of Tunis lived in patriarchal style, sharing one house, pooling finances, cooking and washing in common. The regime of the *pater familias* promoted family solidarity but left little room for the development of personality, women in particular being treated as minors. Contact with Europeans and the influences coming from modernized Egypt and Syria are now disintegrating this patriarchal system. The younger generation is claiming freedom in the choice of a profession and a marriage partner, financial independence and the right to a separate home for young couples. There is no doubt that the inti-

von der neuen Freiheit den richtigen Gebrauch zu machen. (Ibla [Tunis] 11. 1948. pp. 105-140.)

Zur Anthropologie des Fezzan (RAFFAELLO PARENTI). — Die Fezzan-Expedition der Società Geografica Italiana (1932) brachte aus der Oase Murzuk Schädelmaterial mit, das von neueren Bestattungen stammt. Aus der Untersuchung von 40 Schädeln ergibt sich für die rassische Zusammensetzung der Bevölkerung eine Kreuzung zwischen Berbern (mit teils cromagniden, teils vorderasiatischen Merkmalen) und Sudanesen (mit negriden Merkmalen). Auch buschmannartige Merkmale erscheinen zuweilen; vielleicht handelt es sich dabei aber um bloße Konvergenz. (Contributo alla conoscenza della craniologia del Fezzan. Archivio per l'Antropologia e la Etnologia 75. 1945. pp. 1-116.)

Sklaverei in Belgisch-Kongo (ED. DE JONGHE). — Seit Beginn der Kolonialzeit hat sich manches Verhältnis von Leibeigenschaft in ein Dienst- oder gar Kindesverhältnis gewandelt. Die untergeordnete Stellung der Frau ist im allgemeinen geblieben, tief in der alten Sitte verankert. — Die Sklaverei fehlt bei den Pygmäen und — was etwas überrascht — weitgehend auch bei den Eroberer-Hirten von Ruanda-Urundi; ihr Verbreitungsgebiet erstreckt sich mehr auf die Hackbauer-Jäger-Mischkulturen der Bas-Kongo-Kasai, der Mongo-Gruppen u. a. Sklaverei im Kongo ist nicht absolute Entpersönlichung, die das *jus utendi*, *fruenti* und *abutendi* in sich begreift, sondern Leibeigenschaft im relativen Sinne, eine Haus- oder Familiensklaverei, die den Hausherrn nicht von allen Pflichten gegenüber dem Sklaven entbindet und in manchen Fällen sogar Schutz des Schwachen bedeutet. (Institut Royal Colonial Belge. Bulletin des Séances 19. 1948. No. 2. 483-495.)

mity of a small household, where she shares her husband's meals, makes it easier for the wife to grow into a helpmate with equal rights. Unfortunately not all are properly prepared to make good use of their new freedom. (Ibla [Tunis] 11. 1948. pp. 105-140.)

A Contribution to the Craniology of the Fezzan (RAFFAELLO PARENTI). — The Fezzan expedition organized by the Società Geografica Italiana in 1932, brought back from the Oasis of Murzuk a number of skulls dating from comparatively recent interments. The examination of forty skulls led to the conclusion that the population represents a racial crossing between Berbers (with partly Cro-Magnide, partly Western Asiatic characteristics) and Sudanese (with negro characteristics). There are also occasional Bushman-like traits but these may merely be due to convergence. (Contributo alla conoscenza della craniologia del Fezzan. Archivio per l'Antropologia e la Etnologia 75. 1945. pp. 1-116.)

Slavery in the Belgian Congo (ED. DE JONGHE). — In many cases during the period of colonial occupation the relationship between the slave and his master has evolved from serfdom to domestic service or even to filial dependence. The subordinate position of women has, however, in general, remained unchanged, being deeply rooted in old tribal custom. Slavery is non-existent among the pygmies, and — what is even more astonishing — occurs only sporadically among the conquering pastoral tribes of Ruanda-Urundi. It is more widespread in the partly agrarian, partly venatorial systems of the Kasai in the Lower Congo, the Mongo groups etc. Slavery in the Congo does not spell the complete dehumanization which is implied in the *jus utendi*, *fruenti et abutendi*; it has more the character of serfdom, a form of household or domestic slavery, which does not leave the master free of all duties towards his slaves and in many cases even spells protection for the weak. (Institut Royal Colonial Belge. Bulletin des Séances 19. 1948. No. 2. 483-495.)

Prähistorische Forschungen in Südafrika (C. VAN RIET LOWE). — Ausgehend von der Arbeitshypothese, daß Afrika das Land der Entstehung des Menschen ist, und angeregt besonders durch die Funde menschenartiger Affen aus dem Pliozän Südafrikas durch DART, BROOM und andere, hat der Archaeological Survey of the Union of South Africa kürzlich eine systematische Untersuchung aller bekannten brekziengefüllten Kalkhöhlen in Transvaal eingeleitet, hauptsächlich mit dem Ziel, weitere frühmenschliche Reste zu finden. Bis jetzt führte diese zur Entdeckung von zwei Höhlen im Makapan-Tal, die Geräte und Knochen bergen. Sie werden mit Hilfe der BERNARD PRICE-Stiftung systematisch ausgegraben. Gefunden wurden auch Reste eines australopithecinen Affen in einer Höhle in Zentral-Transvaal und neuestens Fragmente eines anderen menschenartigen Affen im gleichen Gebiet. (British Science News 2. 1949. No. 16. 108-112.)

Alter und Künstler der Felsmalereien in Südafrika (H. BREUIL). — In Südwestafrika zeigen die Ablagerungen an den bemalten Plätzen eine entwickelte Mittlere Steinzeit, gefolgt von frühem Smithfield; anderswo finden sich Ablagerungen von Smithfield und Wilton, die beide nacheinander zu den Fresken beigetragen haben. Das plötzliche Aufhören der Industrien in Südwestafrika; deren Identität mit solchen im westlichen Kenya; fremdartige Züge in Tracht, Bewaffnung, Haarschnitt; eine beachtliche Anzahl semitischer Gesichter und die allgemeine Übereinstimmung zwischen den Figuren des White Lady-Felsens mit solchen von Kreta und Ägypten; all das läßt sich durch eine nilotische Einwanderung erklären. Die Einwanderer hätten in der Mittleren Steinzeit ihre nördliche Heimat verlassen und wären in zwei Gruppen in den von Buschmännern besetzten Süden eingedrungen; eine der beiden Gruppen wäre nach Südwestafrika (Mittlere Steinzeit) gekommen, von wo sie sich dann wieder nach Osten gewandt hätte (Smithfield A), die andere

Prehistoric Research in South Africa (C. VAN RIET LOWE). — The identification of Pliocene man-like apes in South Africa by DART, BROOM and others having strengthened the African theory of the origin of man and acted as an intellectual stimulus, the Archaeological Survey of the Union of South Africa decided to start from the working hypothesis that tool-making man first arose in Africa and to undertake a systematic exploration of all the known breccia-filled limestone caves in the Transvaal, chiefly with a view to finding further early human skeletal remains. This exploration has so far led to the discovery of two implement and bone bearing caves in the Makapan valley. They are being systematically excavated with the help of the BERNARD PRICE Foundation. A fossil-bearing cave in the vicinity has yielded the remains of an Australopithecine ape and fragments of another man-like ape have been found in the same area quite recently. (British Science News 2. 1949. No. 16. 108-112.)

The Age and the Authors of the Painted Rocks in South Africa (H. BREUIL). — In Southwest Africa the archaeological deposits in the painted shelters point to an evolved Middle Stone Age followed by a development towards the Smithfield. Elsewhere the deposits are Smithfield and Wilton, both of which contributed successively to the frescoes. The sudden cessation of the industries in Southwest Africa; their identity with those from sites in Western Kenya; foreign traits in dress, arms, hair-cut, the evident existence of a fairly large number of Semitic faces and the general resemblance between the figures in the White Lady shelter and those found in Crete and Egypt, — all these facts can be explained if we assume an immigration from the Nilotic region. According to this hypothesis the invaders would have left their northern home during the Middle Stone Age, separated into two groups and penetrated to the South, which was then peopled by Bushmen. One branch would have got as far as Southwest Africa (Middle Stone Age) whence it would later have turned

nach Südostrhodesien (Smithfield und Wilton). Lange mit dem Heimatland aufrechterhaltener Kontakt erklärt die jüngeren ägyptisch-kretischen Einflüsse. (Bulletin of the South African Archaeological Society, Vol. 4. No. 13.)

east (Smithfield A) ; the other would have settled in Southeastern Rhodesia (Smithfield and Wilton). Supposing the contacts with the homeland to be maintained over a long period, later Egypto-Cretan influences can also explained. (Bulletin of the South African Archaeological Society, Vol. 4. No. 13.)

Amerika.

Asiatische Motive in der amerikanischen Folklore (G. HATT). — Neben die nach BOAS sicher aus Asien stammenden Motive (magische Flucht, vagina dentata, Menschenfresser mit Kopf voll Ungeziefer) lassen sich eine Reihe von Motiven stellen (Donnervogel, Himmel der sich auf- und abbewegt, halber Mensch, Schwanenjungfrau, geheimnisvolle dienstbare Geister), deren asiatischer Ursprung sich durch ihre kontinuierliche geographische Verbreitung erweisen läßt. Auch bei nicht kontinuierlicher Verbreitung kann der Beweis für die asiatische Herkunft verschiedener Motive erbracht werden, da Lücken in der Verbreitung durch Wanderungen aktiver Übermittler der Traditionen oder durch sekundäres Verschwinden von Motiven, die nicht in das Kulturgefüge eines Stammes passen, erklärt werden können, z. B. das Motiv der Pfeilkette, das nicht in eine Ackerbaukultur paßt. Solche Motive sind: Tauchmotiv, Pfeilkette, aus dem Blutropfen entstandenes Kind, Ursprung der Moskito, verllorener Angelhaken. (Asiatic Influences in American Folklore. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-Filologiske Meddelelser [København] 31. 1949. No. 6. 122 pp.)

Heimkehr der Soldaten bei den Navaho und Zuni (JOHN ADAIR und EVON VOGT). — In die Gemeinschaft der Navaho brachten die Heimkehrer, die gefeiert und ihrer Ideen wegen nicht bekämpft wurden, keine große Unruhe. Die Zuni dagegen, die die Soldaten nur mit Widerstreben hatten fortgehen lassen, — aus Furcht vor fremder Beeinflussung —, hatten für ihre Erlebnisse und Ideen kein Verständnis; das Gleichgewicht der

America.

Asiatic Influences in American Folklore (G. HATT). — To those motifs that, according to BOAS, have undoubtedly spread from Asia (magic flight, vagina dentata, the ogre whose head was infected with vermin) we may add a further series (thunderbird, sky's up and down movement, onesided man, swanmaiden, mysterious housekeeper) the Asiatic origin of which can be proved by their continuous geographical distribution. The Asiatic origin of various other motifs can be established even in the absence of continuity of distribution, since lacunae can be explained by the wanderings of active bearers of a tradition or can arise accidentally, when motifs are dropped because they do not fit into a cultural milieu, e. g. the arrow chain motif has no place within an agricultural people's habitual range of ideas. The following motifs belong to this third group: earth diver, arrow chain, blood-clot-boy, origin of mosquitos, lost fish-hook. (Asiatic Influences in American Folklore. Det Kgl. Danske Vinenskabernes Selskab. Historisk-Filologiske Meddelelser [København] 31. 1949. No. 6. 122 pp.)

Navaho and Zuni Veterans (JOHN ADAIR and EVON VOGT). — The Navaho communities were not greatly disturbed by the return of their servicemen. The veterans were welcomed back and their ideas for cultural innovations were not resisted. The Zuni on the contrary had from the beginning shown great reluctance to have their men drafted because they did not want them to be infected by outside influences and on their return from the

Gemeinschaft wurde gestört und wurde erst nach Jahren und nach Auswanderung der radikalsten Elemente behoben. Grundgelegt ist diese verschiedene Reaktion in der Familienorganisation der Navaho und der straffen Stammesorganisation der Zuni. (Navaho and Zuni Veterans: A Study of Contrasting Modes of Culture Change. American Anthropologist 51. 1949. pp. 547-561.)

war the veterans were faced with a total lack of understanding for their ideas and experiences. Their homecoming was followed by a period of marked dysphoria in the pueblo. Years elapsed before harmony could be restored and many of the more radical elements drifted away. The difference in the reaction of the two tribes had its roots in their sociocultural systems, the family organization of the Navaho and the closely-knit tribal organization of the Zuni. (Navaho and Zuni Veterans: A Study of Contrasting Modes of Culture Change. American Anthropologist 51. 1949. pp. 547-561.)

Notizen zur Archäologie Brasiliens (JOSÉ ANTHERO PEREIRA JUNIOR). — Der Fiedelbohrer, der zum Durchbohren von Steinbeilen und Gravieren von Felsbildern gebraucht wurde, war wahrscheinlich schon vor der Ankunft der Weißen bekannt. — Zwischen Felsgravierungen Brasiliens und der Schrift der Osterinsel bestehen auffallende Ähnlichkeiten. — Die Schachtgräber Brasiliens unterscheiden sich von denen Kolumbiens nur durch eine geringere Größe. — Monolithische Steinreihen beträchtlichen Ausmaßes sind Zeugen einer erloschenen Kultur. (Alguns Apontamentos de Arqueologia e Pré-História. Etnografia e Língua Tupi-Guaraní, No. 13. 40 pp. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim 89. São Paulo 1948.)

A Contribution to the Archeology of Brazil (JOSÉ ANTHERO PEREIRA JUNIOR). — The fiddle drill used for boring stone axes and engraving mural pictures was probably known already before the Whites arrived. — Remarkable similarities can be traced between the Brazilian rock engravings and the script found on Easter Island. — The Brazilian shaft graves differ from those in Columbia only by being smaller in size. — Rows of stone monoliths of considerable dimensions bear witness to an extinct culture. (Alguns Apontamentos de Arqueologia e Pré-História. Etnografia e Língua Tupi-Guaraní, No. 13. 40 pp. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim 89. São Paulo 1948.)

Loreley am Amazonas (FRANCISCO SCHADEN). — Wie die Loreley am Rhein, so wird am Amazonas *Iara* oder *Uiara* und *Oiara* etc., „die Mutter des Wasser“, ein junges bezauberndes Mädchen, den Schiffen zum Verhängnis. Jedoch weilt sie nicht an einer Stelle, sondern überall dort, wo sich am Amazonas und seinen Nebenflüssen der weiße Boto, ein delphinartiger Fisch, der *pira uiara* heißt, findet. Hier und da tritt an die Stelle der Fee ein junger Mann, der Mädchen und Frauen in sein Wasserschloß lockt. Da das Tupi-Guaraní kein grammatikalisches Geschlecht kennt, ist diese Variante

The Loreley of the Amazon (FRANCISCO SCHADEN). — The river Amazon, like the Rhine, has its siren, *Iara* (*Uiara*, *Oiara* etc. = "Mother of the Waters") an enchanting maiden who lures boatmen to destruction. This siren is not, however, connected with any one spot. She appears wherever the white "boto" (a dolphin-like fish known as *pira uiara*) is to be found in the Amazon or one of its tributaries. Here and there the water fairy is replaced by a young man who entices girls and women into his water castle. This variant is easily explained by the fact that the Tupi-Guaraní languages know no diffe-

natürlich. (Indios y Caboclos. Revista do Arquivo Municipal 125. 1949. pp. 50-53.)

rences of gender. (Indios y Caboclos. Revista do Arquivo Municipal 125. 1949. pp. 50-53.)

Anschauungen über Krankheit und Tod bei den Kaingang und Bororo (GIOCONDA MUSSOLINI). — Die Tatsachen bei den Kaingang und den Bororo zeigen, daß die Verschiedenheit der Anschauungen über Krankheit und Tod abhängig ist von der Verschiedenheit der Gesamtkulturen beider Stämme. Verschieden sind auch bei diesen Stämmen die Bemühungen um die Zurückführung des Kranken in die Gemeinschaft und um die endgültige Ausschließung des Toten. Verschieden ist endlich je nach der Stammeszugehörigkeit die psychologische Reaktion der Leute bei Krankheit und Tod eines Bekannten. (Os meios de defesa contra a moléstia e a morte em duas tribos brasileiros: Kaingang de Duque de Caxias e Bororo Oriental. Revista do Arquivo Municipal 110. 1946. 152 pp.)

The Kaingang and Bororo in their Reactions to Sickness and Death (GIOCONDA MUSSOLINI). — Facts observed among these peoples show that their reactions to disease and death are fundamentally different. The reasons for this difference must be sought in the diversity of outlook and conduct in general. Each tribe makes use of totally different means for re-introducing the sick to the life of the community or for finally excluding the dead from that same community. The psychological reaction when a member of the tribe falls ill or dies is also peculiar to each tribe. (Os meios de defesa contra a moléstia e a morte em duas tribos brasileiros: Kaingang de Duque de Caxias e Bororo Oriental. Revista do Arquivo Municipal 110. 1946. 152 pp.)

Präformationstheorie bei Indianern Brasiliens (VINGT-UN ROSADO). — Nach Ansicht einiger Indianergruppen entsteht das neue Lebewesen aus dem männlichen Sperma, in dem der Mensch als „homunculus“ vorgebildet ist. Aus diesem Glauben erklärt sich, daß bei Verwandtschafts- und Heiratsregelungen nur auf die Abstammung vom Vater geschaut wird; daß alle von Stammesangehörigen gezeugten Kinder, auch wenn die Mutter Sklavin oder Kriegsgefangene ist, zum Stamm gehören; daß Kinder weißer Väter in hoher Achtung stehen; daß unter den verschiedenen Frauen eines polygamen Haushaltes Eintracht herrscht; daß in der Couvade der Vater als ausschließliche Ursache des neugeborenen Kindes erscheint. (Os Selvícolas Brasileiros e o Preformismo. Biblioteca Pública Municipal de Mossoró e Museu Municipal de Mossoró. Coleção Mossoroense. Volume terceiro. 59 pp. Santa Luzia do Mossoró 1949.)

Theory of Preformation among Brazilian Indians (VINGT-UN ROSADO). — Certain groups of these Indians believe that the child has its origin in the male germ cell, in which every part found in a fully developed organism is supposed to exist in the form of a „homunculus“. This conception lies at the root of the following customs: only male parentage is taken into consideration when arranging marriages and determining family relationships; all who are descended from male members of the tribe belong to it, even if the mother is a slave or a prisoner of war; the children of white fathers are respected; the women of a polygamous household live in harmony; during the couvade the father is represented as the exclusive cause of the child's birth. (Os Selvícolas Brasileiros e o Preformismo. Biblioteca Pública Municipal de Mossoró e Museu Municipal de Mossoró. Coleção Mossoroense. Volume terceiro. 59 pp. Santa Luzia do Mossoró 1949.)

Tupi-Guaraní und Philologie (J. PHILIPSON). — Das Guaraní, an dem sich die Entwicklung von einer Primitivsprache zu einer literarischen Sprache verfolgen läßt, kann nicht mehr von dem Bereich der Philologie ausgeschlossen werden. Diese Sprache dient heute zivilisierten Menschen (besonders in Paraguay und Corrientes) als Umgangssprache und als dichterische Form. (N. R. COLMAN, N. TALAVERA u. a.) Literarische Dokumente, die seit ungefähr 100 Jahren im Guaraní erscheinen, bieten geeignetes Material für philologische Studien, welches ergänzt wird durch Aufzeichnungen von Erzählungen und durch Übersetzungen (Katechismen) aus der vorliterarischen Zeit des Guaraní und Tupi (Lingua geral). (Filosofia Ciências e Letras 10. 1948. pp. 41-46. São Paulo, Brasil.)

The Tupi-Guaraní Language and Philological Studies (J. PHILIPSON). — Guaraní which we can follow through all the stages of its development, from a primitive to a literary language, should no longer be excluded from the province of philology. It is now used by civilized people (especially in Paraguay and Corrientes) as a medium for colloquial and literary expression (cf. works of N. R. COLMAN, N. TALAVERA a. s. o.). The literary productions in this language, which have been appearing for the last hundred years, afford suitable material for philological studies. They are further supplemented by transcriptions of folk-tales and by translations (catechisms) from the pre-literary period of Guaraní and Tupi (Lingua geral). (Filosofia Ciências e Letras 10. 1948. pp. 41-46. São Paulo, Brasil.)

Ozeanien.

Die Beziehungen zwischen Madagaskar und Indonesien (C. NOOTEBOOM). — Aus dem Handelsverkehr allein können weder die zahlreichen indonesischen Typen noch die indonesischen Sprachen auf Madagaskar erklärt werden. Einen zum Vergleich geeigneten Kultur-Komplex bilden die Ausleger-Prauen. Die weitgehende Übereinstimmung in der Art und Weise, wie die beiden Ausleger am Rumpf befestigt sind, ferner die Konstruktion des Rumpfes selber und wie er mit dem Aufbau verbunden ist, endlich der gegabelte Vorder- und Hintersteven, das alles läßt sich nur so erklären, daß Madagaskar direkt über See von West-Indonesien aus (in verschiedenen Wellen) besiedelt wurde, im Gegensatz zur Meinung DUBOIS' (Anthropos 1926/27), der diese Insel von Zentral-Asien her über Indien, Arabien und Ostafrika besiedelt sein läßt. (Zaire [Bruxelles] 1949. pp. 881-894.)

Westafrika und Indonesien (J. H. HUTTON). — Große Übereinstimmung herrscht in beiden Gebieten in allen Dingen, die mit der Kopfjagd zusammenhängen, z. B. Steinkult, Weihe und Gebrauch hölzerner Gongs, spezielle Behandlung des Unterkiefers, Tragen besonderen Schmuckes.

Oceania.

Culture Parallels Between Madagascar and Indonesia (C. NOOTEBOOM). — Trade relations do not afford a sufficient explanation for the numerous Indonesian types on Madagascar or for the Indonesian languages spoken there. The boats with outriggers common to both regions afford an illuminating cultural complex for comparison. The marked similarities in the way the two outriggers are fastened to the side of the boat, in the design of the hull and in the way it is connected with the superstructure as also in the forked stem and stern, can only be explained by assuming that Madagascar was colonized directly by sea from Western Indonesia (in succeeding waves), a view opposed to that put forward by Dubois (Anthropos 1926/27) who believed the island to have been colonized from Central Asia via India, Arabia and East Africa. (Zaire [Bruxelles] 1949. pp. 881-894.)

West Africa and Indonesia (J. H. HUTTON). — In these two regions we find remarkable similarities in beliefs and practices associated with head-hunting e. g. stone cult, instalment and use of wooden gongs, the wearing of particular ornaments, special regard for the lower

Die Übereinstimmung in Begräbnissitten und Totenkult fußt auf gleicher Auffassung über Leben und Seele, auf gemeinsamem Glauben an Totengeister, die großen Einfluß auf Regenfall und Wachstum der Feldfrüchte haben. Diese Übereinstimmungen kann man nicht als ein Produkt des Elementargedankens noch der Umgebung ansehen, auch ist Ägypten als gemeinsames Ursprungsland sehr unwahrscheinlich; eher ist an direkte Beeinflussung Westafrikas durch seefahrende Malaien zu glauben. — Zu Indonesien wird auch Assam gerechnet, dessen Nagastämme die meisten Beispiele für die Übereinstimmung zwischen Indonesien und Westafrika (speziell Nigeria) liefern. (The Journal of the Royal Anthropological Institute [London] 76. 1946. pp. 4-12.)

Schlange und Drache in Hinterindien und Indonesien (ANDREAS LOMMEL). — Die Naga-Darstellungen in Hinterindien und Java stammen aus Vorderindien. In Java jedoch bildete sich eine neue Form heraus, die sich weit über Indonesien verbreitete. Neben dieser Form und mit ihr vermischt finden sich in Indonesien noch andere Typen; davon geht ein Teil auf chinesische Drachennotive zurück; ein Teil läßt sich in Verbindung mit dem Flechtband aus Einflüssen der innerasiatischen Nomadenkunst herleiten; ein dritter Teil bleibt in seiner Herkunft ungeklärt; in ihm haben sich Elemente verschiedenen Ursprungs vermischt. (Doktor-These, Frankfurt am Main. 96 pp. Gedruckt bei A. HEINE GmbH., Gräfenhainichen 1939.)

Gartentypen und Familienrecht (G. J. A. TERRA). — In Indonesien finden sich drei Arten des Anbaues: Naßfeldbau für Reis, Trockenfeldbau für Maniok und Getreide, Mischgartenbau für Obst und Gemüse. — Der Mischgartenbau wird durch regenreiche Talniederungen begünstigt. Aber auch in den günstigen Gebieten wird er nur von mütterrechtlich orientierten Volksgruppen gepflegt, nicht von den vaterrechtlichen. Dabei ist auffällig, daß er in der trockenen Gegend einzig auf dem mütterrechtlichen

jaw. The correspondence in burial customs and the cult of the dead arises from a common philosophy about life and the nature of the soul, from common beliefs connected with the deceased, whose spirits are supposed to influence rainfall and the yield of the crops. The coincidence cannot be attributed to elementary ideas or environment and it is unlikely that Egypt should have been the common centre of diffusion. West Africa was more probably directly influenced by seafaring Malays. The majority of the examples showing the similarity between Indonesia and West Africa (Nigeria in particular) are taken from the Naga tribes of Assam, which is included in Indonesia. (The Journal of the Royal Anthropological Institute [London] 76. 1946. pp. 4-12.)

The Dragon and the Serpent in Indo-China and Indonesia (ANDREAS LOMMEL). — The Naga pictorial representations of these animals which are to be found in Indo-China and Java, have their sources in Indian art; but a new type was evolved in Java and spread from there far over Indonesia. Other forms are found, however, side by side or mixed with this type. Some of them can be traced to Chinese dragon motifs; others may be connected with the plaited bands of Central Asian nomads; others again are composed of mixed elements of various origin and elude analysis. (Doktor-These, Frankfurt am Main. 96 pp. Gedruckt bei A. HEINE GmbH., Gräfenhainichen 1939.)

Ethnological Affinities of the Type of Horticulture in Indonesia (G. J. A. TERRA). — In Indonesia we find three types of cultivation: wet fields for rice, dry, open fields for manioc, corn etc., mixed gardens for fruit and vegetables. The low plains with rain all the year round are of course most suited to mixed gardening, but even in these regions this form of cultivation is associated with matriarchal and parental peoples and is never found where the organization is patrilineal. It is a striking fact that the matriarchal

Kisar mit den umliegenden Inseln vorkommt. (Chronikje National [Batavia] 105. 1949. No. 12. 323-326.)

Steinzeitliche Beile der Südsee (PAUL HINDERLING). — Es werden die Definitionen der Beile und deren Schäftung aufgestellt, die technischen Fragen der Herstellung und Verwendung beantwortet, die Formen der Steinbeile der Südsee an Hand eines fast unübersehbaren Materials aus Literatur und Museen beschrieben und die Verbreitung von Insel zu Insel festgestellt. Die für die Südsee von LEO FROBENIUS, FRITZ GRAEBNER, ROBERT HEINE-GELDERN und FELIX SPEISER aufgestellten Hypothesen werden kritisiert und weitergeführt. (Doktor-These, Basel. 247 pp. Gedruckt in Aarau 1949.)

Übergroße Steinbeilklingen aus Australien (H. V. V. NOONE). — Im Queensland-Museum in Brisbane befinden sich einige übergroße Steinbeilklingen, die im nördlichen Queensland gefunden wurden. Unter diesen ist eine Steinklinge 32,5 cm lang, 24,5 cm breit und 3,5 cm dick. Das größte Exemplar ist sogar 49,5 cm lang, 33,5 cm breit und 2,5 cm dick; dieses war vermutlich, im Gegensatz zu den übrigen Klingen, nie geschäftet, sondern wurde mit beiden Händen gefaßt und vielleicht beim Kanubau verwendet. (Man 49. 1949. No. 144.)

Handlinienmuster und Heiratsklassen (G. HÖLTKE und R. RUTIL). — Auf Neu-Irland, Neu-Britannien und auf der Insel Biem ist die Anschauung verbreitet, daß die Muster der Handlinien und die Zugehörigkeit zu einer der beiden Heiratsklassen sich entsprechen. Das auf Biem und Neu-Britannien gesammelte anthropologische Material bestätigt diesen Volksglauben. (Archiv für Völkerkunde [Wien] 2. 1947. pp. 108-131.)

community on Kisar and the surrounding islands has the only mixed gardens to be found in the dry regions. (Chronikje National [Batavia] 105. 1949. No. 12. 323-326.)

Stone Age Axes on South Sea Islands (PAUL HINDERLING). — The author presents definitions of the axes and their hafting as well as answers to the technical questions of how they were made and used. There follow descriptions of the various shapes of stone axes and the way they are distributed from island to island. The author uses an immense quantity of material collected from museums and publications. He criticises the hypotheses concerning the South Sea Islands that have been put forward by LEO FROBENIUS, FRITZ GRAEBNER, ROBERT HEINE-GELDERN and FELIX SPEISER and proceeds to develop them. (Doktor-These, Basel. 247 pp. Gedruckt in Aarau 1949.)

Large Australian Axeheads (H. V. V. NOONE). — In the Queensland Museum at Brisbane there are some outsize stone axeheads that were found in Northern Queensland. One of them has the following dimensions: 32.5 × 24.5 × 3.5 centimetres. The largest attains the remarkable length of 49.5 centimetres (49.5 × 33.5 × 2.5). Unlike the others this specimen could presumably only be used unhafted and balanced with both hands. It was perhaps employed in making dug-out canoes. (Man 49. 1949. No. 144.)

Lines of the Hand and Marriage Classes (G. HÖLTKE and R. RUTIL). — On New Ireland, New Britain and the Isle of Biem we find a prevalent belief that the pattern formed by the lines of the hand indicates which marriage group the person in question belongs to. The material collected on Biem and New Britain confirms this popular belief. (Archiv für Völkerkunde [Wien] 2. 1947. pp. 108-131.)

Bibliographie.

Schmidt Wilhelm, S. V D. *Der Ursprung der Gottesidee.* Eine historisch-kritische und positive Studie. Band VIII. (III. Abteilung: Die Religion der Hirtenvölker II.) Die Afrikanischen Hirtenvölker: Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden. XXX + 777 pp. in 8°. Mit 1 Karte. Münster i. W. 1949. ASCHENDORFFSCHE Verlagsbuchhandlung. Preis: geheftet DM 42.50; gebunden DM 47.50.

Wenn man diesen umfangreichen Band des großen Werkes „Der Ursprung der Gottesidee“ zur Hand nimmt, kann man zunächst nicht umhin, die unermüdliche Arbeitsausdauer und zähe Entschlossenheit des greisen Ethnologen zu bewundern, der allen Schwierigkeiten zum Trotz sein bereits 1912 begonnenes Lebenswerk fortführt und, wie er uns in der Vorrede zu diesem infolge des Krieges etwas verspätet erschienenen Bande mitteilt, im Manuskript bereits bis zum 13. Bande vollendet hat. Zum vorliegenden VIII. Bande greift der Afrikanist mit besonderem Interesse. Behandelt er doch die Religion von Völkerstämmen, die für die Kulturgeschichte Afrikas von großer Bedeutung sind und deren kulturgeschichtliche Stellung dabei umstritten ist, die sogen. Niloten. Zugleich werden diese mit den im VII. Bande behandelten Hamiten und Hamitoiden verglichen, und damit zieht der Verfasser den Schlußstrich unter seine Behandlung der Religionen der afrikanischen Hirtenvölker.

Es herrscht keine Übereinstimmung in Fachkreisen darüber, welche Stämme unter dem Begriff „Niloten“ zusammengefaßt werden sollen. Meist geht man hierbei von linguistischen Erwägungen aus. SCHMIDT will mit dem Terminus „Hamitoide“ die bisher unter dem Namen „Niloto-Hamiten“ zusammengefaßten Stämme stärker, als das bisher geschehen ist, von den Niloten trennen. Zu den Niloten rechnet er dann folgende Stämme: Nuer, Dinka, Schilluk, Bor, Anuak, Pări, Alur, Acholi, Jopalwö, Lango, Jaluo, Jopadhöla; gelegentlich werden auch die den Mt. Elgon bewohnenden Bageschu als Niloten bezeichnet, aber nicht *ex professo* behandelt, offenbar, weil SCHMIDT diesen isolierten Stamm mit stark gemischter Kultur und nicht nilotischer Sprache nicht unter allen Umständen den Niloten zuweisen will. Auch die Religionen der Anuak, Pări, Alur und Jopalwö werden nicht in die Untersuchung einbezogen, und zwar aus Mangel an Material. Für die Alur ist auf Grund der 1949 von dem Missionar P. VANNESTE veröffentlichten Texte wohl noch ein Nachtrag zu erwarten.

SCHMIDT sieht die Uneinheitlichkeit des Nilotenkomplexes, der wenigstens zwei Komponenten hat, in die er aufgelöst werden sollte. Er sondert als eigene Gruppe die Nuer und Dinka, vielleicht zusammen mit den Schilluk, von den andern in Betracht kommenden Stämmen ab, die er diesen als „eigentliche Niloten“ gegenüberstellt. Vielleicht sind aber alle Unterschiede innerhalb der Niloten nur durch das mehr oder weniger starke Überwiegen der einen oder andern Komponente bedingt.

Dieser Gedanke wird besonders nahegelegt bei der Beurteilung eines Kultur-elementes, das namentlich im oberen Nilgebiet starkem Wechsel ausgesetzt ist, der Wirtschaftsform. Wenn SCHMIDT die Einheitlichkeit der Niloten-Stämme in wirtschaft-

licher Hinsicht hervorhebt und betont, daß alle an erster Stelle Viehzüchter seien und nur nebenbei Ackerbauer, und wenn er den Ackerbau, der sich überall findet, auf Beeinflussung durch Bantu- bzw. Sudanneger zurückführt (S. 520), so wird ihm darin nicht jeder Nilotenkenner beipflichten. Aber SCHMIDT darf nicht falsch verstanden werden. Er betont bei anderer Gelegenheit (S. 691) ausdrücklich, daß bei den Niloten — und zwar die Nuer-Dinka-Schilluk-Gruppe nicht ausgenommen — der Ackerbau das frühere, ältere Element sei, über das sich eine spätere, jüngere Schicht, die Viehzucht, hinlegte, und er sieht einen wesentlichen Unterschied der Niloten gegenüber den Hamiten und Hamitoiden darin, daß bei diesen der Ackerbau das jüngere Element gegenüber der Viehzucht ist, während bei den Niloten die Verhältnisse umgekehrt liegen.

Im Gegensatz zur wirtschaftlichen Einheitlichkeit betont der Verfasser die Verschiedenheit der nilotischen Stämme hinsichtlich der politischen Verfassung, indem sich bei einer Anzahl von Stämmen vorwiegend die Herrschaft der Alten, bei andern das heilige Gottkönigtum finde. Hier darf m. E. der Unterschied nicht überspitzt werden. Das Gottkönigtum findet sich nicht nur, wie der Verfasser feststellt, im äußersten Norden und Süden der Niloten, sondern auch im Zentrum bei den Alur, und in Ansätzen oder Verkümmern, wie man es deuten will, wohl bei allen Nilotenstämmen. Der Einfluß einer archaischen Hochkultur, der hier vorliegt und der zweifellos auch die religiösen Verhältnisse modifiziert hat, wird von SCHMIDT in seiner Untersuchung nicht berücksichtigt, bedarf aber noch einer sorgfältigen Erforschung und Klärung.

Die Uneinheitlichkeit der Nilotenkultur macht sich auch auf sexualethischem Gebiete bemerkbar. SCHMIDT betont auf der einen Seite die Einheitlichkeit der Nilotenstämmen auf diesem Gebiete, namentlich was den Schutz der vorehelichen Keuschheit des Mädchens angeht, auf der andern Seite aber weist er selbst auf zwei wichtige Ausnahmen hin, die Jaluo und Nuer, wo zwar auch die körperliche Unversehrtheit der Braut beim Eheabschluß gewünscht wird, wo aber erotische Spielereien unter Unverheirateten, solange sie nicht zu geschlechtlicher Vereinigung führen, durch Stammessitte gutgeheißen sind. SCHMIDT führt bei den Jaluo diese Einstellung auf Einflüsse von den Bantu und Hamitoiden her zurück. Obwohl diese Auffassung nicht ganz von der Hand zu weisen ist, muß doch in die Überlegung die Tatsache hereinbezogen werden, daß dieses sexualethische Verhalten vor der Ehe weit verbreitet ist und in Verbindung zu stehen scheint mit einer alten Kulturform, die unmittelbare Verbindung mit dem Komplex „Urkultur“ hat. Wir finden es im ostafrikanischen Raum z. B. noch sehr ausgeprägt bei den Kikuyu, und auch die vorehelichen Zustände bei den Hamitoiden sind im Grunde genommen auf dieselbe Praxis zurückzuführen, da auch hier neben freiem vorehelichem Verkehr eine gewisse Achtung der Jungfräulichkeit besteht. Wie in andern Fragen, so können wir auch hier nur von einem sehr großen Gesichtskreis aus zu gesicherten Ergebnissen über die Zuordnung dieser Einzel-elemente kommen.

Ein sehr in die Augen fallendes Merkmal für die komplexe Natur der Nilotenkultur hat SCHMIDT nicht ins Auge gefaßt, das ist die verschiedene psychologische Einstellung gegenüber der Bekleidung der Geschlechtsteile. Während ein Teil der Niloten, hauptsächlich die Nuer-Dinka, genau wie die Hamitoiden, jede Schamkleidung beim männlichen Geschlecht als weibisch verabscheut, verschmähen die Männer anderer Stämme, etwa der Acholi, eine Schamkleidung nicht. Während weiter wenigstens die verheirateten Frauen bei den Nuer-Dinka-Schilluk, wie bei den Hamitoiden, eine Schamkleidung tragen, ist das nicht der Fall etwa bei den Frauen der Acholi und Jaluo, deren winzige „Kleidung“ nicht als Schamkleidung gewertet wird. In diesem Zusammenhang ist aber kulturhistorisch besonders wichtig das Vorkommen eines Trachtstückes bei den Niloten, das geradezu als Leitfossil einer bestimmten Kultur gelten kann, des „Frauenschwanzes“, dem eine gewisse sexualethische Bedeutung beigemessen wird.

Dieses Leitelement weist uns auf die Kultur hin, die auf wirtschaftlichem, soziologischem und sexualethischem Gebiete als wichtigste Komponente der Nilotenkultur neben der Hirtenkultur in Betracht kommt. SCHMIDT sieht selbstverständlich diese Komponente, er umreißt sie als mutterrechtliche Ackerbaukultur, HERMANN BAUMANN

sieht in ihr einen Zweig seiner „altnigrischen Kultur“, die er als vaterrechtlich bezeichnet. Der geschlechtssoziologische Charakter dieser Kultur tritt also nicht klar und beherrschend hervor, spielt vielleicht bei ihr keine größere Rolle als in der „Urkultur“. Dagegen tritt in dieser Komponente wohl noch stärker als in der andern, der Hirtenkultur, das ganze wirtschaftliche, soziologische und ethische Leben durchdringend und beherrschend, eine religiöse Ehrfurchtshaltung in den Vordergrund. Darum ist von vorneherein anzunehmen, daß sie auch auf das spezifisch religiöse Denken und Tun der Niloten einen starken Einfluß ausgeübt hat.

Es zeigt sich das zunächst in der Auffassung des Hochgottes, der in der Religion der Niloten eine so große Rolle spielt. Hier muß gesagt werden, daß es das besondere Verdienst von W. SCHMIDT ist, im vorliegenden Bande seines großen Werkes über den Ursprung der Gottesidee in genialer Weise nachgewiesen zu haben, daß es sich bei diesem nilotischen Hochgott im Grunde um ein Höchstes Wesen im Sinne von W. SCHMIDT handelt. Es ist ihm auch der Nachweis gelungen, daß der Monotheismus dieser Prägung bei den Niloten auf die Hirtenkomponente ihrer Kultur zurückgeht. Was demgegenüber bei SCHMIDT vielleicht zu wenig hervortritt, ist die Tatsache, daß neben der Hirtenkomponente auch die andere Komponente der Nilotenkultur ihren Hochgott hat. Da diese Kultur das Leben wesentlich vom Jenseits her sieht und darum eine besonders innige Beziehung der Lebenden zu den Toten unterhält, ist es nicht verwunderlich, wenn dieser Gott ebenfalls in besonders inniger Art mit den Toten verschmolzen ist. Der Referent konnte bereits im Jahre 1938 auf diese Dinge hinweisen an Hand eines reichen, aus der Literatur gesammelten Materials, das SCHMIDT damals als Manuskript vorlag, bis heute aber noch nicht veröffentlicht werden konnte. Ein solches Zusammenfließen der Totengeister in einer persönlich empfundenen Hochgottgestalt ist anscheinend ein Erzeugnis totemistischer Geisteshaltung. Wenn eine Anzahl Dinge im Bilde des Höchsten Wesens der Niloten bei SCHMIDT unerklärlich bleiben, so finden sie hier ihre Erklärung.

Wie SCHMIDT selbst andeutet, ist von hier aus die Aufspaltung in zwei nebeneinander stehende Gottgestalten, wie wir sie bei den in Betracht kommenden Stämmen öfter finden, zu erklären. Von hier aus erklärt sich auch das merkwürdige Schillern der Hochgottauffassungen, besonders auch des bei den Niloten so wichtigen *Jok*, der einmal als monotheistischer Hochgott, dann als Kollektivum der Totengeister und schließlich, wohl auch mit Totemismus zusammenhängend — im Sinne des melanesischen *mana* aufgefaßt wird. Aus der Zweigeschlechtlichkeit der Toten ist es dann weiter zu erklären, daß dieses Kollektivum der Toten ein zweigeschlechtliches Wesen ist, wie SCHMIDT es für die Kunama-Baria hervorhebt. Von hier dürfte es auch stammen, wenn der Hochgott mit dem Regenmachen in Verbindung gebracht wird, was ursprünglich eine Funktion der Ahnen ist.

Einige Elemente religiöser Art, die SCHMIDT der Hirtenkultur zuzuweisen geneigt ist, muß man wohl dieser Kultur zurechnen. Zunächst einmal ohne Zweifel das Nischengrab, wahrscheinlich mit der Hockerleiche. Gerade die Verhältnisse im Zwischenseengebiet zeigen, daß der Hirtenkultur das Liegenlassen bzw. Aussetzen der Leichen zuzurechnen ist. Die Hirtenkultur hat keine innere Beziehung zu den Toten und einem Weiterleben nach dem Tode, und das Liegenlassen der Leichen, namentlich gewaltsam Getöteter, gilt nach den Angaben der Literatur im allgemeinen nicht als Ehre. Der fraglichen Kulturkomponente gehört weiter an der Totenschrein, und zwar in einer megalithischen, gelegentlich phallisch zu deutenden Form, durch den der Tote, und damit Gott, in Verbindung mit den Lebenden steht. Hierher scheint auch der sakrale Mittelposten des Hauses, bisweilen mit phallisch geformter Spitze, zu gehören. Sicher ist dieser Kultur nach Ausweis ihrer Verbreitung zuzurechnen die Beicht sexueller Verfehlungen in Todesgefahr, namentlich bei schwerer Geburt, wahrscheinlich die rituelle Verwendung des — vegetabilischen! — Mageninhaltes geopferter Tiere, ferner das Tragen von Fellstreifen solcher Tiere, Dinge, die eine größere Verbreitung haben als SCHMIDT annimmt, wie Referent in der oben angeführten Untersuchung nachweisen konnte. Wie weit der ebenfalls weiter verbreitete Kult von Bäumen, Felsen und

Flüssen hierher gehört, muß noch näher nachgeprüft werden, ferner die Verwendung zweigeschlechtlicher Regensteine zum Regenmachen, die SCHMIDT zur Magie rechnet, die aber offenbar Totenkult ist, und die Gebetshaltung mit geöffneter Hand, die nach Ausweis von Fotoaufnahmen BOCCASSINOS außer bei den Nuer auch bei den Acholi vorkommt, und zwar nicht nur, wie Verfasser annimmt im Hocken, sondern auch im Stehen.

Den urkulturellen Monotheismus findet SCHMIDT im Nilotenbereich am ausgeprägtesten bei den Nuer, und er scheint der Ansicht zuzuneigen, daß bei diesem Stamme seine Quelle zu suchen sei. Es ist wohl die interessanteste Hypothese, die er in diesem Bande aufstellt, daß die Nuer die älteste aus Asien in Afrika eingewanderte Schicht von Rinderhirten darstellen, die in Asien unmittelbar aus der Urkultur hervorgegangen sei. Wenn eine solche Ansicht ausgesprochen wird von einem Ethnologen vom Format eines WILH. SCHMIDT, ist es zweifellos der Mühe wert, sich allen Ernstes mit ihr in der weiteren Diskussion über die Niloten auseinanderzusetzen. Vor allen Dingen ist festzustellen, ob sie sich halten läßt gegenüber der Tradition der Nuer von einer Einwanderung des Stammes aus dem Westen ihres jetzigen Wohngebietes und gegenüber der von SCHMIDT selbst betonten starken Bindung der religiösen Riten an den Ackerbau, während die Viehzucht nur soziologische Bedeutung hat. Ferner ist zu berücksichtigen, daß die Nuer, wie etwa die Banyoro-Baganda, Fetische haben. Auch die Frage der pflanzlichen Totems, die SCHMIDT den Nuer abspricht, müßte auf Grund einer neuen Arbeit von EVANS-PRITCHARD über den Totemismus der Nuer in *Annali Lateranensi* XIII, 1949 neu überprüft werden.

Bleiben so auch nach dem Erscheinen dieses Bandes des „Ursprung der Gottesidee“ mancherlei Fragen um die Niloten noch unbeantwortet, so haben uns doch die verdienstreichen und tiefeschürfenden Untersuchungen SCHMIDTS einen wesentlichen Schritt weitergebracht, namentlich durch die klare Herausstellung des monotheistischen Grundzuges der Religion der Niloten und der andern nordostafrikanischen Hirtenvölker.

RICHARD MOHR.

Schmidt Wilhelm, S. V. D. *Der Ursprung der Gottesidee*. Eine historisch-kritische und positive Studie. Band IX. (III. Abteilung: Die Religionen der Hirtenvölker III.) Die asiatischen Hirtenvölker: Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai und der Abakan-Tataren. XXXII + 900 pp. in 8°. Freiburg i. d. Schweiz, PAULUSVERLAG. — Münster i. W. 1949. ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandlung. Preis: kart. sFr. 54.—.

Der vorliegende Band des großen Monumentalwerkes aus der Feder des Altmeisters der historischen Ethnologie enthält im wesentlichen drei Monographien über die Religion der im Titel genannten Turkvölker. Da die weitere Darstellung der Glaubenswelt zentralasiatischer Großviehzüchter, der türkischen und sonstigen Nachbarstämme wie der Mongolen erst folgen wird, so kann die Endsynthese begreiflicherweise noch nicht gegeben werden. P. W. SCHMIDT hat das zur Verfügung stehende Material in möglichster Vollständigkeit herangezogen, gesichtet und dann exegetisiert. Vorläufig fehlt ja leider allzusehr noch die Zugänglichkeit zum Befund prähistorischer Ergebnisse, obwohl diese, wie Prof. R. BLEICHSTEINER mir mitteilte, äußerst wertvolle Ergänzungen bieten werden.

Der erste Abschnitt behandelt die sogenannten Alttürken (S. 3-67), nämlich die Hiung-nu der chinesischen Quellen wie die Tukuë, dann die Uigur und die Hakas-Kirgisen, für welche ebenfalls chinesische Annalen, aber auch die türkischen Runeninschriften Angaben bringen. Da die Uigur bereits im 6. nachchr. Jahrhundert die Religion des Mani angenommen hatten, so haben sie natürlich in geringerem Maße als Repräsentanten

der Religion der Alttürken zu gelten. Für die übrigen ergibt sich trotz des nicht allzu reichlichen Materials, daß aus den Gebeten, die hie und da sich finden, die Verehrung des „Himmels“ als eines persönlichen überirdischen Wesens hervorgeht. Dieses hat als Haupteigenschaften Ewigkeit, Allmacht, Weisheit, vorsehende Güte und ist Garant der ethischen Ordnung. Das ihm dargebrachte Opfer ist das weiße Pferd. Allerdings steht es nicht allein da, auch höhere Naturwesen (*yār-sub* Erde und Wasser), sowie Ahnengeister sind Kultobjekte. Der zweite Abschnitt (S. 71-454) bringt nun die ausführliche Darstellung der Religion der Altai-Tataren, jenes Turkvolkes, das seine älteste Wirtschaftsform wie seine weder islamische noch christliche Glaubenswelt bis an die Schwelle der modernen Zeit bewahrt hatte. Der Ausdruck „Tataren“ ist natürlich wohl nur wegen der üblichen Bezeichnung durch russische Autoren gewählt worden, denn dieses Wort benennt ja eigentlich die Mongolen und zwar schon in alten türkischen Sprachdenkmälern (s. GABAIN, Alttürk. Gramm. S. 338). Da der Altai altes Durchzugsgebiet ist, so ist der Einfluß heterogener Elemente in der Kultur der als Türken bezeichneten Viehzüchter seitens der mutterrechtlich-agrarischen Jenisseier und deren Vorgänger wie auch totemistischer Jäger unvermeidlich gewesen (S. 71 ff.). P. W. SCHMIDT richtet nun auf diese Berührungen und Mischungen andersgearteter Kulturkreise stetes Augenmerk und zeigt dann, soweit es möglich ist, den ganzen Problemkomplex auf. Das Material stammt in der Hauptsache aus dem 19. Jahrhundert, da der russische Einfluß noch ziemlich wenig bemerkbar war. RADLOV und VERBICKI, aber auch ANOCHIN (1929) und HARVA (1938) nebst allen anderen irgendwie aufschlußgebenden Autoren sind mit nicht zu überbietender Genauigkeit ausgeschöpft worden. Dazu kommen noch die Ergebnisse von Prof. A. GAHS (Zagreb). Wir erhalten so ein Bild der religiösen Welt der Altaier, wie sie sich noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts dem Auge des Forschers in ihrer ganzen Fülle darbot (S. 84 ff.). Die Stämme selbst werden sorgfältig eingeteilt in Nordaltaier und Süd- nebst südlichsten Gruppen. Die ersteren sind in höherem Maße jenisseischer Infiltration unterworfen gewesen, während der Süden die ursprünglichere Kultur der angrenzenden Turkvölker stärker bewahrt hat. Die Abakan-Tataren erfahren später eine gesonderte Behandlung.

Besonders ins Auge fallend sind nun die Vorstellungen der Weltschichtungen (S. 84-101). Himmelsschichten und Unterweltstufen nebst dazugehörendem Pantheon werden nach den verschiedenen Angaben der Stammegruppen dargeboten. Die sorgfältig durchgeführte Analyse und Nebeneinanderstellung derselben ergibt im wesentlichen folgendes Bild: Wie bei den Alttürken bewohnt die oberste (17.) Himmelsschicht ein höchstes Wesen: *Tengre Kaira Kan*. Dieser ist erster Schöpfer aller Schichten und Gruppen, vor allem des Menschen; bemerkenswert sind seine Züge sittlich-affektiver Güte. Die Schöpfungs- und Weltendemythen tun kund, daß er seinen Einfluß durch den Gesamtkosmos erstreckt. Unter ihm stehen geschaffene Helfer in bunter Fülle von sehr verschiedener Bedeutung, die auch deutlich nichttürkische Namen zeigen. Indisch-buddhistisch sind z. B. *Maitere* (*Maitreya* „der Buddha der Zukunft“), dann der mongolische *Pyrkan* (d. h. *Burchan* s. BLEICHSTEINER-HEISSIG, Wörterb. der heut. mong. Spr., S. 80), als iranisch hat *kudai* (pers. *khudā*) zu gelten wie *Kurbistan* (*Ormuzd*). Diese wohl höheren aber nicht höchsten Wesen üben einen wechselnden Einfluß auf die Schöpfung, besonders auf den Menschen aus, z. B. als Bringer der Menschenseelen, dann bei der Versuchsprobe und im Leben nach dem Tode. Soweit wäre das Pantheon in eine gewisse Ordnung gebracht, jedoch zeigen sich vor allem im Kult (S. 141-186 ff.) eigenartige Verschiebungen. Wie aus den Gebeten und Opfern hervorgeht, wird in der Hauptsache in der Religion der Gegenwart nicht der oberste Himmels-gott *Tengre Kaira Kan*, sondern ein erst später auftretendes Mittelwesen *Bai Ülġän* besonders stark angerufen. Bei einzelnen Stämmen geht dies soweit, daß das höchste Wesen sogar ironische Erwähnung findet. Es führt bereits ein otioses Dasein und mußte seine Machtfülle an den inferioren, zuweilen kindisch anmutenden *Bai Ülġän* abtreten. Der Blick der Anbeter hat sich vom theo-uranischen Weltbild zum geo-anthropozentrischen gewendet, und der schreckliche *Erlik*, Oberhaupt der Unterwelt, beginnt bereits die Hauptrolle zu spielen. P. W. SCHMIDT geht auf alle diese Erscheinungen genauestens

ein. Alles Material über den Opferkult wie über die Rolle des Schamanen wird eingehend geprüft. Alle anderen Kultformen, wie die des Feuers, erfahren ihre Behandlung, ebenso die Sonderverehrungen der Naturwesen wie des Altaigebirges usw. (S. 228-273). Die Zeremonien beim Pferdeopfer mit der Reise des Schamanen durch die Himmelsschichten (zu *Ülgän*), aber auch die Ehrung des Herren der Unterwelt *Erlik* nebst Besuch desselben durch den Schamanen werden nach den verschiedenen Quellen geboten. Der ganze Dualismus (*Ülgän-Erlik*) findet schließlich seine Erklärung darin, daß wir es hier mit einem mondmythologischen Brüderpaar zu tun haben, das der alttürkischen Religion ursprünglich fremd war (S. 445-447). Man hat in *Ülgän*, dem späteren Herrscher der Himmelsschichten, und in *Erlik*, dem ihm gleichkommenden Unterweltschergen, zwei Seiten des Einen Gottes schon gesehen (S. 446). Da dem jedoch die scharf ausgeprägte Individualität beider Gestalten entgegensteht, so nimmt P. W. SCHMIDT an, es handle sich hier um Hell- und Dunkelmond. Der weiße Kahn als Schiff (abnehmender Hellmond) wie das Rind als Reittier (lunar) nebst der Schlange als Peitsche geben für *Erlik* allerdings die Embleme des Dunkelmondes ab. *Ülgän* als „Hellmond“ erscheint einmal bei den Südaltaiern unter dem weißen Hasenfell, worunter ein Hinweis auf Lunarmythos zu sehen ist. Die sprachliche Erklärung (a. a. O.) stößt jedoch auf die Schwierigkeit, daß es erstaunlich wäre, wenn in irgendeiner Türkssprache *kün-ayas* „Mondschein“ bedeuten würde. *Kün* kann nur die Bezeichnung für „Sonne, Tag, Süden“ sein, und für „Mond“ ist nur *ai*, *ay*, *āy* belegt. Mir steht leider der Text bei ANOCHIN nicht zur Verfügung (zit. S. 343), um dieser Wortbedeutung, die in keiner anderen Türkssprache vorkommt, nachzugehen. Bei den Abakan-Tataren steht ja auch *Ai Asyg* für „Mondfrau“ und *Kün Asyg* für „Sonnnefrau“ (S. 464), ebenso S. 534 *Kün* „Sonne“, *Ai* „Mond“ (cf. S. 717). Auch S. 451 fällt die Bedeutung *ai* „Sonne“ im Namen *Aimargys* auf. Selbst wenn aber diese sprachliche Erklärung versagen würde, so wäre wohl dennoch die lunar-mythologische These noch nicht widerlegt. Im großen und ganzen zeichnet sich deutlich ab, daß durch nicht zur allgemeinen Kultur der Turkvölker gehörige Einflüsse eine fremde Religion mit Schamanentum und Einschüben von nicht türkisch benannten Mittelwesen mit phantastischer Mythologie vom Standpunkte eines reinen, ethisch ausgerichteten Monotheismus eine religiöse Niveausenkung bewirkt hat, die schließlich in sittlicher Entwertung der Göttergestalten endete. In dieses Gebiet gehören auch die S. 399-413 bearbeiteten phallischen Riten, welche der Hirtenkultur fremd sind und von totemistischen Jägern herzustammen scheinen. Zum Sprachlichen sei noch bemerkt, daß der Kopfhalter (des Opferpferdes) (z. B. S. 308 u. 358) *Paš tulkan* nicht getrennt *Paštut-kan* zu schreiben ist, da *kan* hier nichts mit dem Titel *Kan* (*Khagan*, *Khān*) zu tun hat, sondern das Partizipialsuffix *-kan* des Verbalstammes *tut-* darstellt. Zur Rolle des treulosen Hundes in den Schöpfungsmythen bei der Versuchungsprobe (S. 104 ff.; 115 ff.) sei bemerkt, daß der ursprünglich nackte Hund auch in einer russischen Legende gleichfalls dem Bösen die Menschenverführung ermöglicht, so daß hier eine weitverbreitete Wanderlegende vorliegen wird (s. „Österreich. Furche“ 1949. N. 52. Lit. Beil. „Der Krystall“ S. 4. H. v. HÜLSEN, „Die Schuld des Hundes“).

Der dritte Abschnitt führt uns die Glaubenswelt der Turkvölker am Abakan, dem Nebenfluß des Jenissei, vor Augen (S. 457-779). Das 19. Jahrhundert hat uns hier in den Forschungen CASTRÉN's wie RADLOV's reichlichstes Material überliefert. Ihre Epen haben ja durch Übersetzungen den Weg in zahlreiche Anthologien der Weltliteratur gefunden. Fast gänzlich christianisiert, haben sie dennoch genügend altes Volksgut in ihren weitergeübten Zeremonien wie in den Heldenliedern erhalten. Diese und noch weitere Quellen sind von P. W. SCHMIDT voll ausgenützt und interpretiert worden. Das Weltbild der Abakanstämme weist nicht die reiche vertikale Gliederung wie bei den Altaiern auf. Der Verfasser will in dieser wie in der sozialen Nivellierung Folgen der Mischung mit dem mütterrechtlichen Element von Jenisseiern sehen (S. 465). Die dualistische Teilung des Weltbildes tritt dadurch um so stärker hervor. Zwei Reiche, das des Himmels Herrn *Kudai Khan* und das des Höllenfürsten *Erlik* stehen einander gegenüber (S. 466). Eine Komplikation tritt dadurch ein, daß selbst die höchsten Himmelsgötter sehr oft als eine Mehrheit von sieben oder neun „Göttern“ auftreten.

Man konnte zwei verschiedene Entwicklungen annehmen: vom Eingott zur Vielgötterei oder (nach SCHIEFNER) umgekehrt, daß „unter christlichem Einfluß“ von mehreren Göttern schließlich nur noch einer übriggeblieben sei. P. W. SCHMIDT zeigt auf, daß für die letztere Meinung keine schlüssigen Beweise geltend gemacht werden konnten. Genau statistisch wird bei der Gesamtheit der Abakan-Tataren festgestellt, daß in den Heldensagen, der Hauptquelle, der Eine Himmels-gott 125mal als singular, der Sieben-Himmels-gott 14mal, der Neun-Himmels-gott 10mal erwähnt wird (S. 470). „Wenn es dazu kommt, daß die ihm (dem Eingott) beigelegten Funktionen und Eigenschaften um vieles bedeutender sind als die der Neun oder Sieben Götter, so dürfen wir getrost die Gestalt dieses Einen Himmels-gottes als die primäre und eigentliche Gottheit der Abakan-Religion betrachten“ (S. 472). „Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß die Sieben und Neun Götter den Beginn einer gewissen Gefährdung der Einheit des Höchsten Himmels-wesen bedeuten“ (S. 477). Manchmal ist das Selbstbewußtsein der Helden im Epos so groß, daß sie es wagen, Gott den Gehorsam zu verweigern (S. 486). Kann der Held in der Auflehnung ungestraft verharren, so ist dies allerdings nur bei der Götter-vielheit, nicht aber beim Einen Himmels-gott möglich (S. 494 ff.). Der Verfasser glaubt hier sogar buddhistischen Einfluß annehmen zu können (S. 498), besonders in der Wunschformel: „Stehe höher als der Schöpfer!“ In den Heldensagen hält sich das Höchste Himmels-wesen trotz einiger Anthropomorphismen auf dem Niveau eines wirklichen Monos Theos, jedoch zeigt sich ein stärkeres Absinken in den Mythen (524 ff.). Hier treten sittliche Defekte bei *Kudar* auf, die bis zu bewußter Diffamierung gehen. Auch dies steht aber so vereinzelt da, daß derartige Erzählungen „unbedingt nur von einer fremden Quelle ausgegangen“ sein können (S. 525). Unter den oberirdischen höheren Nebenwesen tritt auch eine lunare Gestalt auf, nämlich *Jedai Khan* (S. 539), wobei die Namen von dessen Bruder *Aidolei* und dessen Tochter *Ai Areg* sich sprachlich als mit *ai* „Mond“ zusammengesetzt erweisen, wozu noch eine ganze Reihe andere Züge treten, die den lunaren Charakter erweisen (540-544). Die unterirdischen Wesen haben wie bei den Altaiern *Erlik* zum Oberhaupt, der unvergleichlich seltener als der Himmels-gott auftritt (S. 545 ff.). Der Gattungsname *Aina* der Unterirdischen hat iranischen Ursprung. Eine Anzahl solcher Wesen gehört überhaupt nicht zur alten Hirtenreligion (S. 577) und haben in keiner Weise die Oberhoheit des Himmels-gottes zu erschüttern vermocht. Die zahlreichen Gebete und vor allem die Opferhandlungen der Abakanstämme zeigen, daß in der Zeit der Heldensagen sich das individuelle Bitt-gebet weit überwiegend an das höchste Himmels-wesen wandte, während in der jüngeren Periode der Abakan-Religion sich Veränderungen vollzogen haben (S. 670-673). Die alte Opferzeremonie zu Ehren des Himmels ist durch zunehmende Kulthandlungen an die Krankheitsgeister etwas zurückgedrängt worden. Es zeigt sich auch das vorschamanistische Alter derselben darin, daß bei einigen Stämmen kein Schamane etwa als Vermittler am Pferdeopfer für den Himmels-gott teilnimmt (S. 673). Ursprünglich war dieses außerdem ein unblutiges! (S. 677 ff.) Im allgemeinen steht aber sonst der Schamane auch am Abakan in höchstem Ansehen, obwohl das Volk äußerlich das Christentum angenommen hatte.

In der Endsynthese zeigt P. W. SCHMIDT auf, daß die Mehrheitsgötter wohl in Anknüpfung an die sieben ersten Stammväter der Menschheit erst später zu Göttern aufgehöhht worden sind und vom eigentlichen Himmels-wesen quantitativ wie qualitativ weit überragt werden (S. 740 ff.). Die Pferdeweihe kann analog zu anderen Turkvölkern nur als dem Himmels-wesen zugedacht angenommen werden, wohin ja auch der kollektive Gebetsruf (*tür* „Himmel“) weist (S. 759). Schließlich kommt der Verfasser zu dem Schluß (S. 775), daß als ein wichtiges Element der mutterrechtlichen Jenisseier der Schamanismus eindrang, der „an sich der Viehzüchterreligion, mit ihrer Aufstellung des Familien-, Geschlechts- und Stammeshauptes zugleich Träger der religiösen Funktionen, durchaus fremd, um nicht zu sagen feindlich gegenüberstand“. Die Heldenepen bezeugen die ältere türkische Religion, und wirtschaftlich-soziales Sichbehaupten echten Türkentums bewahrt diese besser (S. 776). Der Schamanismus hat die älteren Elemente der alten Opferhandlungen nur übernommen und mutterrechtliche Formen wie quäle-

rische blutige Tötung der Opfer, Schaf und Rind (agrарische Opferweisen), eingeführt. Die Religion wurde dadurch schließlich in Magie umgewandelt, wo „nicht aus der alten reichen, umfassenden und versittlichenden Himmelsreligion die Hirtenvölker genügende Kräfte zur Selbstbehauptung sich bewahrten“. Mit einem exegetischen Scharfsinn, der alle Bewunderung erheischt, hat der verdienstvolle Forscher diese Entwirrung der anfänglich so überwältigenden Fülle von Vorstellungen und Kultakten durchgeführt. Offene Fragen bleiben, wie er selbst immer wieder zugibt, noch genügend bestehen. Ohne unzulässige Simplifizierungen durch sorgfältige Sichtung der Quellen, deren genaue Analyse und vorsichtiges Abwägen jedes Zeugnisses gelangt er schließlich dazu, die alte reine Himmelsgottreligion hinter der Vielzahl späterer entwickelter oder eingedrungener Gestalten als das Primäre glaubwürdig darzustellen. Einige Exkurse als Anhang zeigen noch zwei wichtige Gemeinsamkeiten mythischer Vorstellungen bei Nord-Asiaten und Nordamerikanern (Algonkin). Das übersichtliche Inhaltsverzeichnis wie die Indices erleichtern die Durcharbeitung des Werkes in vorzüglicher Weise.

Möge es dem verdienstvollen Forscher vergönnt sein, auch die weiteren Ergebnisse seiner Bearbeitung der Religion der asiatischen Großviehzüchter der wissenschaftlichen Welt bald zu übergeben.

DR. ERNST BANNERTH.

Kunst Jaap. *Around von Hornbostel's Theory of the Cycle of Blown Fifth.* (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Mededeling No. LXXVI, Afd. Volkenkunde No. 27.) 35 pp. in 8°. Amsterdam 1948.

Gewisse interessante Parallelen vor allem in Instrumentalleitern von Zentralafrika, Indonesien, Südsee, Südamerika veranlaßten bekanntlich HORNBOSTEL 1911 zur Entwicklung eines „Akustischen Kriteriums über Kulturzusammenhänge“¹, das neben weiteren Arbeiten aus seiner Feder u. a. vom bekannten Musikforscher J. KUNST verfolgt wurde und zur Darstellung kulturhistorischer Beziehungen führte. Kurz, aber nicht erschöpfend umrissen besagt das Kriterium: auf geschlossenen Pfeifen (Flöten) ergeben sich beim Überblasen nicht Normalquinten von 702 Cent (1 Cent = 1/100 temperierter Halbton), sondern kleinere, mit einer empirisch-theoretisch ermittelten Größe von 678 Cent. Physikalisch wurde diese Größe nicht untersucht oder begründet. In Quintengeneration (Fortschreibung in Quinten) führen 23 solcher Blasquinten zu einem Ton, der nur um 6 Cent knapper ist, als der 13. Oktavton des Ausgangstones. Bei Anwendung des Kriteriums werden diese 23 Blasquinten herangezogen und als tragbare Fehlergrenze etwa 13 Cent angenommen. Konstitutiv gehört zum Kriterium weiterhin die absolute Höhe des Ausgangstones, die im chinesischen *Huang Chung* mit 366 (Doppel-)Schwingungen bei einer Rohrlänge von 230 mm gegeben erscheint. Damit zeigt sich wieder eine Beziehung zur Maßnorm, deren Untersuchung sich HORNBOSTEL unter Herausstellung weiterer Zusammenhänge zuwandte².

In einer schönen physikalischen Untersuchung stellt nun BUKOFZER fest, daß die Größe der Blasquinte abgesehen von der Mündungskorrektion vor allem auch vom Anblasewinkel abhängt und eine Variabilitätsbreite von weniger als 678 bis mehr als 702 Cent aufweisen kann. Für eine Pfeife von 230 mm Länge ermittelt er eine Tonhöhe von 357 (Doppel-)Schwingungen. Abgesehen von der technischen Seite ergibt sich für ihn schon aus der Variabilität der Blasquinte der Schluß, daß ein Blasquintenzirkel (Quintengeneration) nicht realisierbar ist. Außerdem erscheint ihm die Fehlertoleranz mit 13 Cent zu groß, zumal z. B. im modernen Slendro innerhalb einer Oktave (= 1200 Cent) bis 46 Töne mit durchschnittlichem Abstand von 26 Cent (d. i. 2 × Fehlertoleranz oder Fehlertoleranz sowohl nach oben wie nach unten) vorkommen³.

¹ Z. f. E. 43/1911, S. 601-615.

² Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel, Festschr. f. P. WILHELM SCHMIDT, Wien 1928, S. 303-323.

³ MANFRED BUKOFZER, Präzisionsmessungen an primitiven Musikinstrumenten,

C. SCHLESINGER⁴ geht in ihren Untersuchungen am griechischen Aulos von einer Teilung der Pfeifenlänge in eine bestimmte Anzahl gleich großer Teile aus, an denen die Grifflöcher gebohrt sind, wodurch sich zwar maßmäßig gleiche, akustisch aber unterschiedliche Verhältnisse ergeben (z. B. Lydisch: $13/13$, $12/13$, $11/13$ usw.). Bei Übertragung dieses Prinzips auf Fälle der von ihr abgelehnten Blasquintentheorie kommt z. T. eine recht gute Übereinstimmung zustande.

Beide Ablehnungen erschienen erst nach dem Tode HORNBOSTEL's, der somit dazu nicht Stellung nehmen konnte, doch tut dies nunmehr J. KUNST. Während er bei SCHLESINGER nach Hinweis auf die von physikalischer Seite her erhobene Kritik die von ihr gezeigten Übereinstimmungen anerkennt, bezweifelt er die Möglichkeit, altgriechische Verhältnisse für Fälle der Blasquintentheorie zur Erklärung heranzuziehen, vielmehr erscheint es ihm richtiger, eine gemeinsame Basis anzunehmen.

Zur Erklärung der Umschichtleiter wurde seitens der Blasquintentheorie eine Gruppierung nach „männlich-weiblich“ im chinesischen Sinne angenommen. Nun stellt neuestens M. HERMANNs fest, daß mit voller Ausbildung dieses dualistischen Prinzips in China nicht sehr früh (6. Jahrh. v. Chr.) gerechnet werden kann⁵. Damit käme die Gruppierung nach „männlich-weiblich“ zeitlich an die altgriechische Musik⁶, doch stellt sie im Rahmen der Gesamtheorie bereits eine spezifische Form dar.

Zum Hinweis BUKOFZER's auf die verschiedene Tonhöhe der durch Anblasen mit dem Munde erzeugten Blasquinte bemerkt KUNST, daß die von HORNBOSTEL zugrundegelegte Größe von 678 Cent innerhalb der Möglichkeiten liegt und schließlich diesem vorsichtigen Forscher eine Entscheidungsfähigkeit nicht abgesprochen werden könne. Zur Höhenbestimmung des *Huang Chung* führt KUNST an, daß der Rohrdurchmesser der 230 mm langen Pfeifen BUKOFZERs mit 11-19 mm, statt 8, 12 mm angenommen und weiters die Höhe durch Berechnung und nicht durch Anblasen mit dem Mund ermittelt ist. Zur Nichtrealisierbarkeit des Blasquintenzirkels verweist KUNST auf die Zusatzklärung von P. ROZING, wonach etwa nach anfänglicher Anwendung der Blasquintengeneration die großen Intervalle entweder nach dem Konsonanz- oder Distanzprinzip ausgefüllt werden können. Bezüglich der Fehlertoleranz macht er aufmerksam, daß in der Quintfolge entsprechend dem Quintenzirkel eine gewisse Regelmäßigkeit vorherrscht, wodurch natürlich der fragliche Abstand der zu vergleichenden Größen ein bedeutend weiterer als in der Berechnung BUKOFZERs ist.

Bei der Fehlergrenze könnten noch verschiedene Momente hereinspielen, die u. U. eine etwas höhere Fehlergrenze rechtfertigen, z. B. die physiologischen Schwellenwerte, das persönliche Intervallempfinden (besonders beim Versetzen des Quintentones in eine andere Oktav) und die technischen Schwierigkeiten beim („primitiven“) Instrumentenbau. Die Kompliziertheit, die einer durchgängigen Anwendung des Blasquintenzirkels eigen ist, wird durch P. ROZING entschieden abgeschwächt, auch könnte, was das Prinzip betrifft, auf die weitaus umfangreichere *Lü* Generation der chinesischen Musiktheorie — allerdings in rein theoretischer Behandlung — hingewiesen werden. Der Einwand BUKOFZER's trifft aber auch innere Gründe, die vor allem in der Variabilitätsbreite der Blasquinte begründet sind. Hier bedarf es seitens der Blasquintentheorie einer Erklärung etwa vom Instrumentenbau her. KUNST's Hinweis auf die geringere Dimension trifft vor allem in Anbetracht der Mündungskorrektur die Tonhöhe, sein zweites Argument würde dagegen u. U. eher für eine Vertiefung sprechen. Bedenkt man, wie Form, Bohrung, Beschaffenheit der Innenröhre (innere Erwärmung) und Außentemperatur usw. selbst dem Instrumentenbau von heute gewisse Aufgaben stellen, dann tritt vor Augen, welche Momente wohl noch in Betracht kommen können, besonders dann, wenn von einer Maßnorm ausgegangen wird. Zur Variabilitätsbreite

Z. f. Physik 99/1936, S. 643-665; Kann die 'Blasquintentheorie' zur Erklärung exotischer Tonsysteme beitragen? *Anthropos* 32/1937, S. 239-246.

⁴ The Greek Aulos. London 1939.

⁵ P. Dr. MATTHIAS HERMANNs in einem Vortrag über die Religion der Tibeter, gehalten 27. 1. 1949 im Völkerkunde-Institut der Universität. Wien.

⁶ Vgl. u. a. die männlichen und weiblichen Pfeifen der Lyder bei HERODOT, A 17.

ist vielleicht noch folgendes zu erwägen: die Höhenunterschiede verschieden angeblasener Blasquinten — dies tritt beim Flötenversuch klar zutage — sind immerhin so groß, daß sie dem Ohr nicht verborgen bleiben. Der Instrumentenbauer, der sich zur Festlegung von Höhenstufen der Blasquinte bedient, wird sich bei einigem Streben nach Genauigkeit an eine der beiden Grenzen halten müssen, vor allem an die untere, bei der der Überblaston zunächst auftritt und die gerade 678 Cent naheliegt. Natürlich folgt daraus, daß — abgesehen von einer möglichen Vergrößerung des Fehlers — sich eine hiebei eingetretene Änderung der Quintengröße beim gleichen Instrument des selben Verfertigers wahrscheinlich ein gleichgerichtetes Anwachsen der Abweichungen ergeben müßte. Für die von KUNST a. a. O. angeführten Beispiele trifft dies wenigstens grundsätzlich für die Mehrzahl der Fälle zu, was vielleicht in Verbindung mit der Zusatzannahme ROZING's die inneren Schwierigkeiten überbrücken würde.

Wenn BUKOFZER in seiner objektiv gehaltenen Darstellung schreibt:

„Die zwischen Indonesien, Afrika und Südamerika feststellbaren Übereinstimmungen in der absoluten Tonhöhe behalten selbstverständlich auch unabhängig von der Blasquintentheorie ihren Wert.

Wenn auch die Blasquintentheorie selbst nicht mehr zu halten ist aus äußeren wie aus inneren Gründen, so bleiben trotz aller Einwände drei wichtige, im Zusammenhang mit ihr entwickelte Erkenntnisse bestehen:

1. die Annahme, daß Panpfeifen manchmal nach ihren Obertönen gestimmt werden,
2. die Feststellung von verkleinerten Quinten beim Überblasen ...
3. die Entdeckung der Maßnorm (des *Huang Chung*), wenn auch bisher falsch akustisch ausgewertet.“

dann liegt wohl bei diesem Residuum und den obigen Erwägungen immerhin noch die Frage nahe, ob die Blasquintentheorie in Anbetracht ihrer Ergebnisse nicht in irgend einer Form Geltung hat. Ob und inwieweit dies der Fall ist, kann — wenn schon überhaupt heute — nur durch umfangreiche, vor allem die bisher nur z. T. berücksichtigten ethnologischen, physikalischen, physiologischen wie psychologischen Momente heranziehende Gegenüberstellung der bisherigen Erklärungen ergeben. Eine solche genaue Gegenüberstellung ist man vor einem abschließenden Urteil der Wissenschaft selbst wie den am Problem arbeitenden ernstesten Forschern schuldig. Inzwischen ist es richtig und zweckmäßig, die Blasquintentheorie weiterhin im Auge zu behalten. Jedenfalls nimmt sie so oder so — und das hebt KUNST mit Recht abschließend hervor — in der Entwicklung der vergleichenden Musikwissenschaft einen hervorragenden Platz ein und hat eine Anzahl wertvoller, wenn auch zum Teil nicht zustimmender Arbeiten veranlaßt, bzw. befruchtet.

WALTER GRAF, Wien.

Schneider Marius. *El origen musical de los animales-simbolos en la mitología y la escultura antiguas*. (Ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas.) Publ. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Español de Musicología. 472 pp. en 8°. Barcelona 1946. Precio: 100 pts.

— — *La danza de espadas y la tarantela*. (Ensayo musicológico, etnográfico, archeológico sobre los ritos medicinales.) Publ. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Español de Musicología. 212 pp. en 8°. Barcelona 1948. Precio: 80 pts.

Un effort en vue de préciser la nature et le sens du symbole et de prouver que le symbolisme ancien est l'expression d'un système philosophique qui apparaît déjà dans les cultures totémiques, se précise dans les mégalithiques, atteint son apogée dans les hautes cultures et survit dans les traditions populaires actuelles.

L'idée fondamentale est formée par l'idée du sacrifice par lequel la lutte entre les forces antagoniques du dualisme cosmique (symbolisé par le feu et l'eau, l'homme et la femme, le serpent et le lézard, etc.) se transforme en collaboration productive. Comme l'homme se divise en trois parties analogues — tête, tronc et parties inférieures — chacun de ces trois « plans » offre un sacrifice *sui generis* : le chant ou la parole, la procréation et la danse de fécondité qui sont tous les trois indispensables pour maintenir le monde.

Le sacrifice initial était un son lumineux émis par la mort qui, moyennant son chant, créait le monde. C'est pourquoi la substance du monde est sonore et la matière une espèce de musique « pétrifiée » ou « rêvée ». La caverne, de laquelle sort la vie est la « boîte de résonance » dont émerge le son créateur, et voici pourquoi le chant joue un rôle prépondérant dans les rites. Le cri de l'homme est le premier symbole de l'humanité.

L'auteur considère l'époque mégalithique comme le centre de ces théories parce que la pierre sonore (lithophone, en espagnol : *canto* = pierre et chant) qui renferme en même temps l'eau et le feu est le siège des morts, créateurs de la vie.

Le groupement systématique en « plans parallèles » (sons musicaux, rites des lieux mythologiques, époques de la vie humaine, phases lunaires, nombres sacrés, constellations, animaux, instruments de musique, contours extérieurs des symboles, etc.), moyennant le cycle de l'année conduit l'auteur à la constitution du « paysage mégalithique » par lequel s'expliquent un grand nombre des représentations figurées antiques. Ce « héros de culture » désigné comme « Geminis » réapparaît encore dans les astrolabes du moyen âge.

A côté de l'explication des rites chez les peuples primitifs, il y a un grand nombre de détails intéressants qui concernent des époques plus récentes : la reconstruction d'une astrologie musicale ; la musique de deux hymnes dans deux cloîtres romans a déterminé l'ordre des chapiteaux avec des animaux qui symbolisent des sons musicaux, l'explication des sons de la Préface par les sons correspondants aux tetramorphes d'Ezéchiel, l'identification du chant de la « saeta » avec la flèche du sacrifice et avec la lutte du bœuf contre le lion (*mi* contre *fa*). La danse d'épées se révèle comme une danse de médecine.

Le mérite de ce travail est de rendre compréhensible et logique ce qui jusqu'à présent paraissait étrange et dépourvu de sens. Ce qui est déconcertant c'est la facilité avec laquelle l'auteur passe d'une époque à l'autre et d'une civilisation à l'autre, mené par la conviction que toutes ces croyances se réduisent à une philosophie unique, d'une diffusion universelle et dont les différences s'expliquent comme variantes géographiques. Beaucoup d'idées paraissent extrêmement osées et il leur manque parfois la précision désirée. Ce qui rend un peu difficile la lecture du livre. Il faut y mettre une attention soutenue pour bien suivre le fil des théories de l'auteur. Dans les contributions plus récentes de l'auteur sur les rites de pluie (*Cantos de lluvia*, *Anuario musical*, IV, 1949 ; *Vom ursprüngl. Sinn der Musik*, München, *Musik Almanach* II ; *Primitive Music* dans *New Oxford History of Music*), cette matière très compliquée s'ordonne de plus en plus et a gagné en précision.

Les livres sont accompagnés d'exemples de musique et de 202 illustrations ainsi que de plusieurs gravures.

Ces livres doivent attirer l'attention des spécialistes. Leur lecture fera jaillir pas mal de suggestions qui éclaireront un sujet si compliqué. L'auteur aura toujours le mérite d'avoir été le premier à le proposer et à en donner une explication intéressante et neuve.

P. DONOSTIA, O. F. M. Cap.

Meyerson Ignace. *Les fonctions psychologiques et les œuvres.* (Etudes de Psychologie et de Philosophie, IX.) 223 pp. en 8°. Paris 1948. Librairie Philosophique J. VRIN, 6, Place de la Sorbonne. Prix : fr. 360.

Si l'infinie diversité des aspects de l'histoire comporte une unité, il semble qu'on doive la chercher dans une psychologie de l'homme, mais dans une psychologie qui partirait des œuvres et des institutions, pour définir, de façon objective et concrète, les fonctions mentales, dans leurs formes spécifiquement humaines, et pour les suivre dans leur évolution toujours inachevée. Des historiens, des juristes, des théologiens, des écrivains ont cherché cet esprit de l'homme dans ses œuvres, mais ils l'ont fait accessoirement, de leur propre perspective, qui ne pouvait être celle d'une science spécialisée. Il appartient à la psychologie de reprendre plus systématiquement ce travail.

Entre l'objet de cette science de l'homme et sa méthode, le lien est étroit et nécessaire. La fonction est inséparable de l'œuvre par laquelle non seulement elle s'exprime, mais se crée elle-même. L'esprit ne s'exerce pas à vide ; « il n'est, il ne se connaît que dans son travail, dans ses manifestations dirigées, exprimées, conservées ». C'est parce que la pensée est essentiellement objectivation que son étude objective est possible ; c'est parce qu'elle est essentiellement création de signes que nous pouvons lire dans ces signes l'histoire de l'esprit. Mais réciproquement le fait psychique, ainsi rapporté à l'œuvre, nous apparaît dans la perspective historique d'une civilisation déterminée. Non seulement le contenu de la pensée change avec le temps et le lieu, mais les fonctions mentales elles-mêmes évoluent et ne peuvent être saisies que dans leur devenir.

L'objectivation est la direction de la pensée vers un objet, c'est-à-dire vers autre chose que le pur état mental. L'objet se présente, à la pensée qui le constitue, comme une réalité extérieure, comme un être doué d'une existence propre. La pensée primitive offre une illustration saisissante de cette tendance ontologique. MEYERSON l'étudie dans le pouvoir magique attribué aux noms, dans les conceptions mythiques du temps et de l'espace, dans les correspondances symboliques établies entre les domaines les plus différents, dans les formes archaïques de la morale, dans la pensée religieuse. Mais il retrouve cette tendance objectivante, sous une autre forme, jusque dans les types de pensée les plus positifs — par exemple chez le mathématicien qui hypostasie les nombres et les fonctions et en fait des réalités extérieures à la pensée qui les a construites. « Création d'objets seconds, de formes qui portent l'empreinte de l'esprit, de médiateurs condensant et projetant des significations, telle nous apparaît la marche de l'objectivation. L'objet conduit au signe. »

Un signe est une chose qui tient la place d'une autre chose. Mais quels sont exactement les rapports du signifiant et du signifié ? Nature ou convention ? Vieux problème mal posé : l'antithèse était artificielle. A côté de la signification proprement dite, il y a toute une surdétermination subjective mobile, tout ce que le signe appelle et suggère, par ses affinités et par ses résonances, par ses valeurs historiques latentes. La pensée est une oscillation continue du concret à l'abstrait, du propre au figuré. Dans la mentalité mythico-magique, l'image se confond avec ce qu'elle représente, le dieu est présent et actif dans l'objet sacré. A mesure que l'esprit prend mieux conscience de ses opérations, une distance s'établit entre le symbole et l'objet symbolisé. L'efficacité du premier apparaît comme indirecte ; il n'est plus que l'instrument de nos opérations mentales, mais un instrument qui sert à en construire d'autres ; il est un abrégé du connu, mais gros de prolongements virtuels.

Cette analyse des traits essentiels de l'activité humaine va permettre de préciser la méthode qui convient à son étude. On trouvera dans le livre de MEYERSON une discussion intéressante des conceptions sociologiques, notamment du « comparatisme global » d'un LÉVY-BRUHL, de la « morphologie sociale » d'un DURKHEIM. Il montre comment la psychologie peut utiliser toute la richesse de leur documentation, tout en s'affranchissant de certains postulats théoriques discutables. Plutôt que sur une sociologie trop systématique, c'est sur l'histoire, dans toute sa complexité concrète,

qu'elle devra s'appuyer, en cherchant derrière les contenus les significations, derrière les faits les fonctions : tâche délicate, pour laquelle l'auteur esquisse des critères et des règles.

Ces considérations risquaient de rester abstraites. Pour préciser cette idée d'une analyse historique des fonctions mentales, MEYERSON en étudie en détail un exemple ; il nous montre comment on peut éclairer, par le rapprochement d'une grande variété de documents, les origines et l'évolution de la notion de personne. Les multiples aspects, physiques et sociaux, de cette notion n'ont pas le même âge : leur description nous renvoie à l'histoire. *Persona*, c'est d'abord le masque de l'acteur, puis le rôle qu'il joue, puis la fonction civile. — L'histoire des religions, des mystères orgiaques et dionysiaques, montre comment les idées d'immortalité personnelle, d'identification avec la divinité ont contribué à consolider celle d'essence individuelle. — L'histoire du droit révèle les progrès d'une nouvelle conscience de soi, due au développement de l'individualisme social. — La différenciation, dans l'évolution des langues, du sens des mots *avoir* et *être*, par lesquels on exprime les rapports de la personne soit avec ses actes, soit avec ses qualités, est un réactif sensible des progrès de la notion de personne. — Une nouvelle extension de cette notion se manifeste dans le passage des conceptions anciennes aux conceptions modernes du génie. Tandis que, pour nous, le génie s'identifie avec la personnalité, il était pour les anciens un fait de révélation, de possession, indépendant des qualités et de l'effort de l'individu, dominé par une force étrangère qui se sert de lui comme d'un instrument.

On voit, par cet exemple, comment des données objectives, empruntées à des branches distinctes des sciences morales, nous permettent de préciser la genèse et les variations historiques d'une fonction mentale. L'avenir pourra ajouter à cette description de nouveaux éléments, en faire disparaître d'autres, devenus caducs. Rien ne permet d'affirmer que cette évolution ait atteint ou doive jamais atteindre un terme. Cette idée de l'inachèvement essentiel des fonctions, l'auteur la généralise. L'exemple de la science physique nous a fait abandonner l'idée simpliste que la science soit en possession de cadres définitifs. La révision des notions fondamentales — espace, temps, objet — ébranle ce qui paraissait le plus stable dans notre intelligence. Le psychologue en vient à penser que c'est dans l'esprit même que réside le principe de cet inachèvement. D'aucune fonction — connaissance, affectivité — on ne peut dire qu'elle tende vers une limite, vers une perfection qu'on pourrait entrevoir. Et comme il est impossible de limiter les réactions éducatives et les influences intellectuelles, on peut penser que cette relativité historique s'étend aux fonctions de base elles-mêmes, comme la perception, et que ce qui était connaissance médiate, abstraction maniée laborieusement par les créateurs d'une notion, tend à devenir intuition quasi concrète pour les nouvelles générations.

Sous une forme volontairement condensée et concise, le livre de MEYERSON esquisse une analyse approfondie des caractères propres au psychisme humain, et une méthodologie précise de l'étude historique des fonctions mentales. L'idée que non seulement les contenus de la pensée, mais ses cadres et sa structure sont choses mobiles et par essence inachevées, si elle trouble quelque peu notre sommeil dogmatique, ouvre à notre psychologie des perspectives nouvelles. La richesse de la documentation, l'abondance des références, les rapprochements savoureux de faits empruntés à des disciplines très différentes donnent à ces thèses un fondement solide, et rendent la lecture de cet ouvrage fort attrayante. Enfin, il contient virtuellement tout un programme de recherches exigeant, avec le sens des réalités psychologiques, une information historique étendue et précise. Sa qualité permet d'attendre encore de l'auteur et de ses élèves des travaux qui montreront la fécondité de la doctrine.

PAUL GUILLAUME.

Milewski T. *Zarys językoznawstwa ogólnego* (Outline of General Linguistics).
 I. *Teoria językoznawstwa* (Theory of Linguistics), VII + 208 pp. in 8°;
 II. *Rozmieszczenie języków* (Distribution of Languages), Tekst : 424 pp.
 in 8°, Atlas : 64 pp. + 63 maps. (Prace etnologiczne I.) Lublin-Kraków 1947-1948. Nakład i wydawnictwo Towarzystwa ludoznawczego.

TADEUSZ MILEWSKI, professeur à l'Université de Cracovie, connu jusqu'à présent surtout par ses travaux du domaine de la grammaire comparée des langues indo-européennes et slaves, offre dans cette publication le premier manuel polonais de la linguistique générale. Destinée avant tout à combler une lacune sensible de la littérature scientifique en Pologne, cette publication dépasse pourtant largement les cadres d'une simple présentation des principes de linguistique générale. Le titre de l'œuvre est trop modeste. On ne saurait considérer comme un « Outline » le livre dont les deux premiers volumes (et le troisième est en préparation) comptent déjà plus de 700 pp. Et le contenu est beaucoup plus riche que ne le sont d'habitude les manuels de cette discipline. Le livre de M. MILEWSKI réunit dans une seule publication l'exposé des principes de linguistique générale avec l'histoire de la linguistique et avec la présentation systématique de toutes les langues du monde. Cette présentation (seconde partie du manuel) suffirait à elle seule pour reconnaître dans le travail de M. MILEWSKI la publication la plus importante de ce genre parue dans la littérature européenne après les « Langues du monde » de MEILLET-COHEN, et les « Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde » du P. W. SCHMIDT, d'autant plus qu'un résumé anglais détaillé la rend accessible également aux lecteurs ne connaissant pas le polonais.

La première partie de l'œuvre débute par une excellente histoire de la linguistique à partir des théories indiennes, grecques et arabes jusqu'aux écoles les plus modernes de Genève, de Prague et de Copenhague. Toute la richesse et la variété des doctrines analysées est ordonnée et synthétisée dans le chapitre final conçu comme une classification des disciplines linguistiques : grammaire objective et subjective, stylistique objective et subjective. Dans un aperçu personnel, l'auteur signale les résultats acquis et les tâches qui sont encore à réaliser. Chaque chapitre est accompagné d'une excellente bibliographie qui comprend les publications les plus récentes.

Cette partie est destinée avant tout aux lecteurs polonais. Les phénomènes linguistiques y sont illustrés de préférence par des exemples polonais, de même que le chapitre sur la stylistique s'occupe avant tout de problèmes concernant la littérature polonaise. Le résumé anglais de cette partie est très concis et ne compte que huit pages. On comprend que l'auteur ne voulait pas répéter les renseignements que l'on trouve dans de nombreux livres de la littérature scientifique occidentale consacrés au même problème ; on regrette toutefois cette modestie. Les livres en question nous renseignent rarement sur la période la plus moderne de la linguistique, tandis que l'analyse que M. MILEWSKI donne des doctrines de CASSIRER, de BÜHLER, de VOSSLER et SPITZER, de l'école ethnopsychologique, des travaux du Cercle linguistique de Prague ou des récentes publications de HJELMSLEV est, dans le texte polonais, si claire et instructive, qu'il est dommage de ne trouver dans le résumé anglais qu'une vingtaine de lignes consacrées à ce sujet.

Par contre le résumé anglais de la seconde partie compte 43 pp. Cette partie apporte en effet de nombreux éléments nouveaux tant au point de vue méthodologique que matériel. Le premier chapitre présente les principes de classification génétique des langues du monde adoptée par l'auteur. Cette classification ne prend en considération que les rapports entre les langues dus à une origine commune (la comparaison structurale et typologique des langues indépendante de leur origine et des contacts entre elles sera étudiée dans la troisième partie de l'ouvrage). Le terme « génétique » ne doit pas induire en erreur et être considéré comme synonyme de « généalogique ». Ce dernier terme ne s'applique qu'à la notion de famille linguistique, définie comme

un ensemble de langues dont les systèmes grammaticaux se composent exclusivement ou dans une large mesure d'éléments hérités d'une langue primitive commune. Quant aux langues mixtes, dans lesquelles la proportion d'éléments de diverses origines est à peu près égale, et qui, par conséquent, appartiennent à deux familles ou plus (tel hausa dont le système grammatical présente un mélange d'éléments chamito-sémitiques et bantu sans qu'on puisse établir la prépondérance d'un de ces groupes), elles sont examinées dans le cadre de la famille pour l'histoire de laquelle elles apportent plus de données instructives.

A côté des familles linguistiques, l'auteur admet les notions de « l'union linguistique » (linguistic league) et de « cycle linguistique ». A une union linguistique appartiennent des langues qui, tout en provenant de familles diverses, présentent un certain nombre de traits grammaticaux ou phonologiques d'origine commune. Le cycle linguistique représente une série de langues A, B, C, D, etc., dans laquelle B se rattache par certains traits communs à A et par d'autres à C ; C à son tour se rattache à B et à D sans avoir des éléments communs avec A, etc. (par exemple, le cycle : khoin, bantu méridional, bantu septentrional, hausa, chamito-sémitique). A ces trois catégories positives de classification génétique, qui l'assouplissent considérablement par rapport aux anciens schémas généalogiques rigides, l'auteur ajoute la notion provisoire du « groupe linguistique » qui réunit les langues à la base d'un critère négatif, celui de n'appartenir à aucune des familles limitrophes, ce qui permet de les classer avant que les rapports positifs entre ces langues soient précisés (c'est ainsi que l'on réunit par exemple une centaine de langues de la partie méridionale de la Nouvelle-Guinée et des îles avoisinantes sous la dénomination commune des langues papoua pour les distinguer des langues austronésiennes, sans décider, jusqu'à plus ample informé, s'il s'agit d'une famille ou de langues isolées).

Dans les cadres de ces classifications, l'auteur présente chaque langue sous trois aspects : géographique, sociologique et historique. Il indique ses frontières géographiques actuelles et ses migrations éventuelles dans le passé, décrit son expansion, précise son rôle social en tant que langue d'Etat, langue de culture, langue littéraire, etc. A cet égard, le livre de M. MILEWSKI présente une encyclopédie des langues du monde plus complète et détaillée que toutes les autres publications de ce genre. Ces données sont illustrées par d'excellentes cartes qui ne présentent pas seulement l'état actuel, mais nous renseignent également sur l'histoire (les répartitions successives des langues de l'Europe et de l'Asie antérieure, depuis 2000 avant Jésus-Christ jusqu'à l'époque actuelle, sont présentées en douze cartes). En plus, deux diagrammes représentent les degrés de parenté entre les langues au sein des groupes papoua et australien. Ces degrés sont mesurés à l'aide de la méthode statistique de J. CZEKANOWSKI. Le texte explicatif de toutes les cartes est bilingue : polonais-anglais.

L'auteur divise toutes les langues du monde en quatre grands cycles : trois cycles périphériques — le cycle oriental (familles paléo-asiatique et américaine), cycle méridional (familles austronésienne, austroasiatique, sino-tibétaine, coréo-japonaise, groupes papoua, australien, tasmanien), cycle occidental (langues africaines, familles chamito-sémitique, japhétique, dravidiennne) — et un cycle central (langues ouralo-altaïques et indo-européennes). Il se rend bien compte de ce que l'état de nos connaissances ne permet pas d'obtenir un même degré de précision dans la description de toutes les familles ; il établit même une sorte de hiérarchie de nos connaissances actuelles : elles sont les plus précises quant aux langues de l'Amérique du Sud et de la Nouvelle-Guinée, ensuite vient la connaissance des langues de l'Amérique centrale et septentrionale, de l'Australie, l'Océanie et l'Afrique, le troisième degré de précision représente les recherches sur l'ensemble des langues asiatiques pour aboutir aux langues indo-européennes qui sont les mieux connues et analysées. Il s'ensuit que la présentation des langues des deux premières catégories est nécessairement provisoire, les « taches blanches » y abondent et leur groupement est souvent hypothétique, basé sur des données anthropologiques et ethnologiques plus que sur une recherche linguistique.

La méthode de l'exposé varie dans des chapitres particuliers selon les circonstances :

les faits bien connus sont présentés d'une façon plus sommaire et impersonnelle, tandis que pour les aires moins étudiées jusqu'à présent, l'auteur cite en détail les hypothèses existantes et, à plusieurs reprises, cherche à donner des solutions personnelles. C'est ainsi qu'il reprend le problème de la classification des langues australiennes en appliquant aux matériaux lexicaux assemblés par le P. SCHMIDT la méthode du calcul statistique et obtient ainsi un groupement nouveau. Pour l'austro-asiatique et le sino-tibétain, la présentation de M. MILEWSKI recouvre le groupement traditionnel et ne prend pas en considération les suggestions récentes de WULFF ou BENEDICT. Le chapitre concernant les langues africaines est très développé, pourvu de plusieurs exemples et discussions des problèmes de détail. En présence de l'incompatibilité des groupements proposés par DELAFOSSE et DREXEL, M. MILEWSKI propose une nouvelle classification des langues africaines constituant un compromis entre les théories de D. WESTERMANN et de J. CZEKANOWSKI.

Tout en admettant en principe la dénomination synthétique « langues japhétiques », l'auteur les présente d'une façon très prudente, comme une union de langues ou un cycle linguistique plutôt qu'une famille et renonce à émettre des hypothèses concernant les rapports génétiques entre ces langues, surtout entre les langues anciennes, connues trop superficiellement. Il est favorable à l'hypothèse de BLEICHSTEINER concernant la parenté de la langue burushaski avec les langues caucasiennes. Le fait qu'il examine les langues dravidiennes aussitôt après les langues japhétiques prouve indirectement qu'il est disposé à reconnaître des liens entre ces deux familles, bien qu'il ne le dise pas expressément.

Tout aussi prudente est l'attitude de l'auteur vis-à-vis du problème discuté de l'unité de la famille ouralo-altaïque qu'il présente plutôt comme une union de langues. Dans le chapitre consacré aux langues indo-européennes nous retrouvons, pour le problème du rapport entre le hittite et les autres langues indo-européennes, les opinions exprimées déjà par M. MILEWSKI dans une publication spéciale¹. Quant au problème de l'habitat le plus ancien des Indo-européens, on est surpris par le maintien de la théorie, aujourd'hui plutôt dépassée, qui le place en Thuringe et en Saxe ; les hypothèses de l'Asie centrale et la théorie apparentée de BRANDENSTEIN ne sont discutées ni même mentionnées. Les hypothèses concernant les rapports entre l'indo-européen et l'ouralien ou le chamito-sémitique ne sont examinées qu'en passant en tant que membres d'un même cycle linguistique, ce qui est d'ailleurs probablement la méthode la plus raisonnable d'interpréter le problème de l'unité « nostratique ». Parmi les autres détails de ce chapitre très substantiel, il faudrait signaler la théorie sur la séparation survenue entre le latin et l'osco-ombrien avant leur immigration en Italie, théorie qui, malgré les importantes divergences de détails, coïncide avec celle de DEVOTO, dont les travaux ne sont d'ailleurs pas mentionnés dans la bibliographie. Il va sans dire qu'une place importante est réservée aux problèmes balto-slaves. Le dernier chapitre de ce volume résume la partie descriptive en étudiant les expansions des cycles linguistiques et le mécanisme même de ce processus.

Ce compte rendu nécessairement bref ne donne qu'une idée plus que sommaire de la richesse de la matière contenue dans le livre de M. MILEWSKI. Pour discuter tous les problèmes soulevés par ce livre il faudrait plus d'un spécialiste ; on ne peut qu'admirer la largeur des connaissances de l'auteur qui, même pour les domaines éloignés de sa spécialité, n'a pas présenté une compilation, mais des aperçus critiques et personnels et qui se sent également à son aise dans les domaines de la grammaire comparée, de l'ethnologie et de la linguistique générale. On attend donc avec un intérêt aussi grand la suite du travail dans lequel les mêmes éléments seront exposés et discutés d'un autre point de vue encore et qui contiendra l'analyse typologique et structurale des langues du monde.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

¹ L'indo-hittite et l'indo-européen. Cracovie 1936.

Brandenstein Wilhelm. *Einführung in die Phonetik und Phonologie.* Arbeiten aus dem Institut für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft. 2. Heft. 104 pp. in 8°. Wien 1950. Verlag: GEROLD & Co. Preis: öS. 21.50.

Dieth Eugen. *Vademekum der Phonetik.* Phonetische Grundlagen für das wissenschaftliche und praktische Studium der Sprachen. Unter Mitwirkung von RUDOLF BRUNNER. XVI + 452 pp. in 8°. Bern 1950. Verlag: A. FRANCKE AG.

Eigenart und Eigenwert dieser beiden Bücher lassen sich durch eine Gegenüberstellung am nachdrücklichsten hervorheben.

W. BRANDENSTEIN wendet sich an einen weiten Leserkreis: an alle, denen an der Pflege der eigenen und an der korrekten Erlernung fremder Sprachen gelegen ist. Diese Zielsetzung bestimmt die Eigenart des Büchleins: klar und gemeinverständlich in der Darstellung, klug und zweckdienlich in der Auswahl des Stoffes. In zwei Hauptteilen (I. Phonetik, II. Phonologie) werden die einschlägigen Ergebnisse der Forschung dargeboten und in ihrer praktischen Bedeutung gezeigt. Ein „Anhang über die Schallanalyse“ eröffnet dem Leser einen Ausblick auf das weite und kaum in Angriff genommene Feld der Untersuchung von Texten und ihrer Autoren auf Grund ihrer rhythmisch-melodischen Eigenheiten. — Vielleicht könnte eine straffere Untergliederung der beiden Hauptteile und eine entsprechende drucktechnische Gestaltung den so reichhaltigen und gediegenen Stoff noch einprägsamer darbieten.

Wie diese Anregung gemeint ist, zeigt ein Blick in das Buch von EUGEN DIETH, das sich als ein wirkliches Lehr- und Lernbuch darstellt. Es entstand aus einer Vorlesung über „Allgemeine Phonetik für Neusprachler“ und wendet sich damit an einen engeren, fachlich näher interessierten Leserkreis. Eine klare und streng logisch durchgeführte Disposition gliedert die ungemein reiche Stofffülle. Der Einleitung über Begriff und Geschichte der Phonetik folgen vier Hauptteile: I. Lauterfassung und Lautwiedergabe; II. Die physikalisch-physiologischen Grundtatsachen; III. Die Laute; IV. Die Silbe. Eine weitgehende Untergliederung der einzelnen Teile läßt schon in der Inhaltsübersicht die Zusammenhänge sehen, und eine durchgehende Paragraphierung ermöglicht die immer wieder notwendigen Verweisungen und vermeidet lästige Wiederholungen. Das Illustrations- und Belegmaterial ist reichhaltig, anschaulich und einprägsam. Es beschränkt sich freilich auf den germanisch-romanischen Sprachkreis, aber die ausgiebige Behandlung der (schweizerischen) Dialekte — DIETH ist anerkannter Dialektforscher — entschädigt, so unglaublich es zunächst klingen mag, alle diejenigen, deren Interesse den (schriftlosen) Sprachen primitiver Völker gilt. Sie lernen hier die Methoden kennen, die die Aufnahme schriftloser Idiome ermöglichen und erleichtern. Sie werden durch den Hinweis auf die bestehenden Schwierigkeiten zu Aufmerksamkeit und Vorsicht angehalten. So darf der Verfasser sich wohl mit Recht schmeicheln, die schon längst fällige, neuzeitlich ausgerichtete Phonetik geschrieben zu haben. Es wäre freilich wünschenswert, wenn eine neue Auflage auch nicht-indogermanisches Sprachgut berücksichtigte.

Ein Anthropos-Rezensent wird bei der Durchsicht der benutzten oder empfohlenen Literatur in beiden Büchern nach der Arbeit von W. SCHMIDT über „Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet“ (Anthropos II, 1907) suchen, und sich dann, da er sie nicht findet, fragen, ob sie vielleicht nur übersehen oder als überholt beiseite gelassen wurde.

Das Ziel dieser Arbeit war die Schaffung eines universalen linguistischen Alphabetes; das W. SCHMIDT nach dem damaligen Stand der Phonetik entwickelte und begründete. Dieser Stand ist nach mehr als vierzig Jahren natürlich überholt. Die Experimentalphonetik als „die Phonetik der Zukunft“ (W. SCHMIDT, 1907) hat reiche und wichtige Resultate gebracht, und in der Phonologie ist der Phonetik ein neuer

Wissenszweig zugewachsen, der damals noch kaum in seiner Fragestellung bekannt war. Hingegen dürften die Grundsätze, nach denen W. SCHMIDT das „Anthropos-Alphabet“ formte, kaum überholt sein, decken sie sich doch inhaltlich mit den Forderungen, die E. DIETH für ein brauchbares phonetisches Lautschriftsystem aufstellt (§ 48). Ob diese Forderungen nun tatsächlich in dem „Internationalen Alphabet“ der API (Association Phonétique Internationale) erfüllt sind, darüber läßt sich auch heute noch diskutieren, obgleich diese Lautschrift sich immer mehr durchsetzt (s. DIETH § 54). Sie wird ihre Stellung in der Fachphonetik behaupten und hier alle andern Systeme verdrängen. Darüber hinaus aber behält ein System wie das Anthropos-Alphabet seine Bedeutung für alle diejenigen, die als Nicht-Fachleute in der praktischen Feldforschung bei Primitiven stehen, da es fast ausschließlich die Buchstaben der lateinischen Schrift verwendet und durch angefügte diakritische Zeichen variiert.

A. BURGMANN.

Homeyer H. *Von der Sprache zu den Sprachen.* Sprachphilosophie — Sprachlehre — Die Sprachen Europas. 461 pp. in 8°. Olten 1947. Verlag OTTO WALTER A. G. Preis: sFr. 14.20.

Das Büchlein ist von einem Liebhaber der Sprache geschrieben — HOMEYER ist klassischer Philologe und Lexikograph —, der in der rechten Pflege der Sprache ein Mittel sieht, „auch den Menschen selber weiter zu bilden, ihn reicher und besser zu machen“ (Vorwort S. 12). Diese ethische Zielsetzung wird in jedem Kapitel sichtbar.

Das erste (Grundzüge einer Sprachphilosophie) ist verhältnismäßig kurz und kann daher die in Frage stehenden Probleme kaum andeuten. Ein besonderer Nachdruck wird auf die Spracherziehung gelegt, denn „an jedem geschichtlichen Wendepunkt fällt der Sprache die einzigartige Aufgabe zu, Wegbereiterin und zugleich Weg in eine neue Zeit zu sein“ (S. 44).

Kap. 2 (Sprachlehre) bildet das Kernstück des Buches. Die Einteilung ergibt sich aus dem Weg, den die Sprachwissenschaft bei der Darstellung der Sprache nimmt: „Sie geht ... von der Sprache als Lautgebilde aus, untersucht dann ihren formalen Bau, behandelt sie weiter als Bedeutungsträger und zuletzt als sozialen Faktor“ (S. 54). So werden von HOMEYER die Begriffe und Probleme der Phonetik und Grammatik (Morphologie, Syntax, Etymologie und Lexikographie) dargelegt und besprochen. Dem Leser soll dabei aufgehen, daß die grammatischen Kategorien nicht als Folterwerkzeuge für hilflose Schulbuben erfunden wurden, sondern ein kühner Versuch sind, die Sprache als das edelste, feinste und reichste Werkzeug des Menschen zu erfassen und darzustellen. Jeder grammatische Begriff wird vom Verfasser etymologisch abgeleitet. Er unterläßt es auch nicht, den einzelnen Abschnitten die ethische Auswertung anzufügen. Man empfindet das durchaus nicht als ein enges Moralisieren, sondern spürt immer wieder die tiefe Verantwortung gegenüber der Gottesgabe, die dem Menschen in der Sprache zuteil geworden.

„Die gesprochene Sprache“ und „Die Schriftsprache“ sind Gegenstand des 3. und 4. Kapitels. Sie vermitteln einen Einblick in den Reichtum sowohl als auch in die Verworrenheit des menschlichen Sprechens. Einen breiteren Raum nimmt im 5. Kapitel („Die europäischen Sprachen“) die Erörterung der Kunstsprachen ein, die jedoch aus sprachlichen und ethischen Erwägungen heraus abgelehnt werden. Der Anhang bringt eine knappe Übersicht über die Geschichte der Schrift und der einzelnen europäischen Sprachen.

Der Reichtum des Inhalts macht das Büchlein zu einer dankenswerten Gabe an alle, die die Sprache schätzen und lieben lernen wollen. Es wäre freilich wünschenswert, wenn in einer neuen Auflage der Haupttitel das hielte, was er verspricht: eine Berücksichtigung aller Sprachen der Erde. Vielleicht würden dann auch „Pygmäendialekte“ (S. 333) eine größere Wertschätzung erfahren. Denn schließlich gilt auch für solche (sie sind übrigens noch zu entdecken): „Je älter eine lebende Sprache ist,

um so reicher an Ausdrucksmöglichkeiten und verborgenen Nuancen wird sie sein“ (S. 341). So sehr die ethische Wertung der Sprache als solcher zu begrüßen ist, — wer möchte sich zumuten, die einzelnen Sprachen nach ihrem ethischen Gehalt abzuschätzen? Endlich sei noch auf einzelne *Curiosa* aufmerksam gemacht, die ein wenig störend wirken: „Pluraletanta sind Wörter, die nur in der Mehrzahl vorkommen (wie engl. *people*, frz. *gens*, dt. *Leute*)“ (S. 107). *Pluraletanta* als Mehrzahl von *plurale tantum* dürfte kaum allgemeine Zustimmung finden, man würde eher *pluralia tantum* sagen. Auch scheint das engl. Beispiel nicht richtig gewählt: es müßte sich um Wörter handeln, die nur eine Pluralform für eine bestimmte Bedeutung kennen, lat. *rostra*, die Rednerbühne (während *rostrum* „Schnabel“ bedeutet). — Die Wiedergabe eines Satzes von THOMAS VON AQUIN: „Das Tempo ist geeignet, die Ewigkeit auszudrücken“ (S. 124) dürfte kaum sinnentsprechend sein. THOMAS will in dem Zusammenhang sagen, daß die Imperfekt-Form von *esse* am ehesten geeignet ist, die ewige Dauer auszudrücken.

ARNOLD BURGMANN.

Bibliographie Linguistique des années 1939-1947. Publiée par le Comité International Permanent de Linguistes avec une Subvention de l'Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture. Vol. I. XXIV + 237 pp. en 8°. Utrecht-Bruxelles 1949. Edition Spectrum.

Der erste Band dieser überaus dankenswerten Veröffentlichung umfaßt die linguistische Literatur der Kriegsjahre aus folgenden Ländern: Südafrika, Belgien (nur der flämische Anteil), Spanien, Finnland, Frankreich, Italien, Norwegen, Niederlande, Polen, Schweiz und Tschechoslowakei. Fachleute der genannten Länder haben nicht nur die erschienenen Bücher und Zeitschriftenartikel zusammengestellt, sondern auch alle in den linguistischen Zeitschriften ihres Landes veröffentlichten Rezensionen aufgeführt. Der Stoff ist nach Sprachfamilien geordnet, die einander nach ihrer geographischen Lage folgen. Vorauf geht die Aufzählung der Arbeiten allgemeiner und vergleichender Art. Die Titel der einzelnen Abschnitte werden in französischer und englischer Sprache angegeben..

Das Erscheinen des zweiten Bandes in möglichst kurzer Frist ist bereits angekündigt.

ARNOLD BURGMANN.

Appenzeller Heinz. *Einblick in die Welt der Sprache*. Grundriß der Thaisprache. 48 pp. in 8°. Zürich 1949. Energetica-Verlag.

Ohne sich an Fachleute zu wenden, macht die Schrift den an Spracherlernung und Sprachwissenschaft Interessierten mit einigen Problemen bekannt: 1. Ist das Sprachgefühl lehrbar? 2. Eigen- oder fremdsprachiger Lehrer? 3. Was ist ein Dialekt? 4. Der Weltsprachatlas und seine Probleme. — Die Seiten 21-48 bieten eine konzentrierte Grammatik des Siamesischen als Beispiel eines einfachen Sprachbaues, um „allen Sprachbegeisterten und linguistisch Aufgeschlossenen an Hand einer noch sehr ursprünglichen Sprache das Vordringen zu den Wurzeln alles sprachlichen Werdens, zu den treibenden Grundsätzen und Uranfängen sprachlichen Ausdrucks zu ermöglichen“ (p. 22). Ob dieses hochgesteckte Ziel mit einer gedrängten grammatikalischen Skizze erreicht werden kann, ist wohl fraglich.

ANTON LAEMMERHIRT.

Homburger L. *The Negro-African Languages.* (First English Translation). VII + 275 pp. in 8°. With 1 map. London 1949. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL Ltd.

Im Vorwort bemerkt die Verfasserin, daß die vorliegende englische Übersetzung ihres ursprünglich auf französisch geschriebenen Buches praktisch eine zweite Auflage sei, die wesentliche Änderungen enthalte und in der Neues hinzugefügt sei. Sie bemerkt ferner, daß sich das Buch nicht an die Fachleute, sondern an die wendet, die sich für Sprachen interessieren, um ihnen die charakteristischen Züge der afrikanischen Sprachen zu zeigen.

Das Buch zerfällt in zwölf Hauptkapitel: 1. die Völker und Sprachen von Afrika, 2. Phonetik des Negro-Afrikanischen, 3. Vokabular und Syntax, 4. Pronomina, 5. Determination bestimmter Nomina, 6. Partikeln, 7. Verba, 8. Nomina, 9. Qualifikativa, 10. Numeralia, 11. kurze Geschichte der afrikanischen Linguistik (Anhang: ein Buschmann-Dialekt, Nama-Grammatik), 12. Ägyptisch und Negro-afrikanische Sprachen. Es folgt eine Bibliographie (sehr kurz gehalten), eine Liste von einigen Negro-afrikanischen Sprachen und Dialekten und schließlich ein Index der Sprachennamen. Auf den Seiten 24 und 25 ist eine Karte abgedruckt. Es ist ein Jammer, daß man englischen Lesern im Jahre 1950 eine solch primitive Karte in die Hand gibt!

Das in dem Buch gebotene Material kann man in zwei Teile teilen: das eine sind Ansichten der sprachlichen Erscheinungen in afrikanischen Sprachen. Die Ansichten und die Arbeitsweise der Verfasserin sind aus anderen Arbeiten bekannt, so daß wir uns ein Eingehen auf Einzelheiten ersparen können. Es mag genügen zu sagen, daß diese Ausführungen, die sich ja übrigens, wie bemerkt, nicht an die Fachwissenschaft wenden, trotz ihrer inneren Zusammenhangslosigkeit, und ihrer mangelnden Überzeugungskraft in vielen Einzelheiten auch Anregungen enthalten, denen kritisch nachzugehen sich lohnen könnte. Dann ist da der andere Teil, die Informationen über afrikanische Sprachen. Es ist bedauerlich, was dem Leser im ersten Kapitel an Veraltetem, Unbewiesenem und Unrichtigem vorgesetzt wird. Seite 10 z. B. steht: „The Sungor, Kimr, Tama, Dadjo, Mubi, Birkid, and Muro speak dialects akin to those of Darfur.“ Diese Berichterstattung ist irreführend. Jedermann, der sich einigermaßen mit dieser Gegend beschäftigt hat, weiß, daß sich unter den oben angeführten Sprachen mindestens drei verschiedene Sprachgruppen befinden (Sungor, Dadjo, Mubi) und daß in Darfur mehrere verschiedene Sprachen (z. B. Konjara, Dadjo, Nubisch) gesprochen werden. Wir lesen anschließend: „Bara-mabang is spoken by the Maba and Mararet. The Mimi, Massalit, Kashmere, Kajagse, Kagba, etc., speak kindred dialects according to Bruel.“ Das ist eine veraltete Darstellung, auf die man nicht mehr zurückgehen dürfte. Mimi ist vom Maba völlig verschieden, und Kajagse gehört zum Mubi und nicht zum Maba (lies übrigens Bora, nicht Bara!). Weiter steht dort, daß Zaghawa mit Teda und Nubisch verwandt ist, ebenso das Baele. Nun, Baele ist ein Zaghawadialekt. Aus dem bestehenden Material die Verwandtschaft des Zaghawa mit dem Nubischen zu erhärten, wird schwerfallen. Seite 11 steht, daß die Niellim einen dem Sara verwandten Dialekt sprechen. Das ist falsch. Seite 15 wird gesagt „the language of the Fans has certain forms used in Bantu, but the differences are such, that it should not be classed with the Bantu dialects“. Diese Behauptung wird aus berechtigten Gründen von allen Bantuisten abgelehnt werden. Seite 19 wird gesagt, daß das Tiv in Nigerien mit dem Fan in Gaboon verwandt sei. So etwas darf man angesichts der außerordentlichen und jedem Unvoreingenommenen ins Gesicht springenden Verschiedenheit der Morphologie beider Sprachen nicht sagen. Seite 20 steht, daß Ibibio und Efik „class languages of the Cameroon's type“ sind. Das ist nicht richtig, zum mindesten nicht für das Efik, wahrscheinlich auch nicht für das Ibibio, über das wir sehr wenig Informationen haben, das aber jedenfalls dem Efik sehr nahe steht. Auf Seite 36 steht der Satz im Appendix: „Since writing this work we have recognised that not only are the Nubian, Teda or Tibbu, and Kanuri dialects akin ...“ Daß Tubu (Tibbu) und Kanuri verwandt sind, wissen wir schon seit 1862. Der Nachweis einer Verwandtschaft mit dem Nubischen muß erst geführt werden.

Ich gebe gern zu, daß eine Berichterstattung über das, was wir von Verwandtschaftsverhältnissen der afrikanischen Sprachen wissen, schwierig ist. Sie erfordert eine aufmerksame Durchsicht der Literatur und Ausschaltung alles Problematischen. Gerade dies aber wäre vonnöten, und man müßte dem interessierten Publikum die Fortschritte der Erkenntnis vorführen. Eine Arbeit wie die vorliegende gehört zu den Forderungen, die wir an die Afrikanistik heute stellen dürfen, und deshalb ist die Initiative der Verfasserin zu loben. Aber eine Lösung des Problems im Rahmen des Möglichen scheint mir das Buch nicht zu sein.

JOHANNES LUKAS.

Leiris Michel. *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan Français).* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. L.) XXXII + 530 pp. en 8°. Paris 1948. Institut d'Ethnologie — Musée de l'Homme. Prix : fr. 1200.—.

Den Großteil der Texte, auf deren Analyse das vorliegende Buch beruht, hat der Verfasser als Mitglied der Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti 1931 in Sanga aufgenommen. Andere Texte stammen von einer späteren Expedition, der Mission Sahara-Soudan von 1935. Zu dem Problem in seiner Gesamtheit ist das Werk „Masques dogons“ von M. GRIAULE zu vergleichen.

Die Anlage des umfangreichen Werkes ist die folgende: Vorwort und Bibliographie (S. IX-XXXII), Einleitung (S. 6-105), die Riten des „Sigi“, die Grabriten, verschiedene Texte (S. 107-376), Versuch einer Grammatik des „Sigi“ (S. 377-431), Vokabular Sigi-Französisch (S. 433-506). Wertvolle Indices am Schluß des Buches erleichtern die Benutzung.

Die Untersuchung gilt der Gemeinsprache des Männerbundes der Dogon. Diese Geheimsprache heißt *sigi so*, d. i. Sprache des *sigi*. Unter *sigi* versteht man ein Fest, das alle 60 Jahre gefeiert wird und im Verlauf dessen die Initianden, künftige hohe Würdenträger, auserwählt werden. Das Sigifest ist das bedeutendste Ereignis im Leben der Dogon, von fundamentaler Wichtigkeit für die Struktur des Männerbundes. Auch für manche andere Riten wird die *sigi*-Sprache verwendet, doch ist sie an die Praktiken des Männerbundes gebunden und keine allgemein religiöse Sprache. So ist denn die Kenntnis des *sigi so* auf den Männerbund beschränkt, aber auch innerhalb dieses nur von wenigen in größerem Ausmaß gemeistert. Die einen sind gewisse hohe Würdenträger des Bundes, die anderen solche, die sich durch lange Erfahrung im Ritenwesen Kenntnis erworben haben. Von Fremden und Uninteressierten bleibt es unverstanden. Interessant ist, daß die Überlieferung erzählt, daß vor der Offenbarung der Geheimsprache an die Menschen Kleinwüchsige, Andumbulu genannt, im Besitz der Sprache und des Kultus gewesen sind. Diese hätten sie wieder von den Geistern des Busches übernommen. Von Wichtigkeit scheinen mir einige Bemerkungen des Verfassers über die Struktur des *sigi so* zu sein. Die Tatsache seiner ausschließlichen Verwendung für rituelle Anlässe zeigt sich zunächst in der Ärmlichkeit des Vokabulars, das nur über wenig hundert Wörter verfügt. Im Pronomen ist ein Unterschied zwischen Singular und Plural nicht festzustellen. Besonders unausgebildet scheint das Verb zu sein, denn es ist nicht festgestellt worden, daß das *sigi so* über ein System von Aktionsarten verfügt: eine aoristische Form, der zuweilen Adverbien zum Zwecke einer zeitlichen Bestimmung hinzugefügt werden können, tut die Dienste, für die in den lebendigen Sprachen Afrikas fast überall eine große Anzahl von Formen zur Verfügung steht.

Im übrigen scheint eine wissenschaftliche Prüfung des *sigi so* doch einen gewissen Zusammenhang mit dem heutigen Dogon zu zeigen, da bis jetzt ungefähr ein Viertel des Vokabulars als gemeinsam festgestellt worden ist. Auch die Voltasprachen und die von DELAFOSSE Niger-Senegal genannte Gruppe sind mit dem *sigi so* vokabularisch verwandt. So gewinnt denn die Vermutung, daß es sich beim *sigi so* um eine

alte, aus dem Gebrauch gekommene Sprache dieser Gegend handelt, an Wahrscheinlichkeit. Die Bemerkung des Verfassers, daß sich ein Teil des Vokabulars allen Vergleichen widersetzt, ist bei der noch immer sehr großen Unkenntnis der Sprachen und Dialekte besonders des Inneren Westafrikas leicht erklärbar. Im übrigen ist eine Kultsprache vielfach der Spiegel aller möglichen kulturellen Berührungen. Selbst vom Arabischen ist das *sigi so* nicht frei geblieben, wie das Wort *albarga* zeigt.

In dem „essai de grammaire sigi“ sind bei der Behandlung des Vokalismus eine ganze Reihe von Vokalalternanzen zusammengestellt. So *bine* „Bauch“ neben *binu*, *soro* „Leber“ neben *suru* u. a. m. Der Terminus Alternanzen ist vielleicht insofern nicht richtig, als hier Assimilationen, vielleicht auch Formelemente eine Rolle spielen dürften, denen im einzelnen nachzugehen bei dieser erstarrten Sprache freilich schwierig ist. In der Konsonantenliste (S. 387) würde ich vorschlagen, den Terminus „palatales“ durch den international üblichen „vélares (velar)“ zu ersetzen. Darin, daß die morphologischen und syntaktischen Mittel des bis jetzt gesammelten *sigi so* rudimentär sind, können wir dem Verfasser nur beipflichten.

Das Vokabular enthält breite, zum Teil sehr wertvolle Erläuterungen. Die etymologischen Versuche müssen mit Vorsicht aufgenommen werden.

JOHANNES LUKAS.

Müller Emil. *Wörterbuch der Djaga-Sprache. (Madjame-Mundart).* Gesprochen am Kilimandjaro in Ostafrika. (Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, hrsg. von CARL MEINHOF. Heft 25.) 55 + 411 pp. in 8°. Mit 2 Tabellen. Hamburg 1947. Verlag ECKHARDT u. MESS-TORFF. Buchhändlerischer Vertrieb durch DIETRICH REIMER (ANDREWS u. STEINER) Berlin.

Verf. starb, bevor das Wörterbuch herausgegeben werden konnte. MEINHOF und andere Bantuisten haben die Drucklegung des Werkes vorbereitet. Ersterer schrieb die Laut- und Formenlehre, die denn auch sehr gründlich behandelt wird.

Das Djama ist ein Dialekt des Djaga (100 000 Einwohner), der von rund 18 000 Bewohnern der Landschaft im Westen des Kilimandjaro gesprochen wird. Seit 1905 dringen eine große Anzahl von Fremdwörtern ein, besonders die Abstrakta entschwinden dem Bewußtsein der Jugend. Verf. vertieft das Verständnis der Stichwörter durch praktische Beispiele.

Man darf annehmen, daß das D. außer mit dem Duala und dem Suaheli auch mit dem Anda (Ruanda) und den Sprachen des Zwischenseengebietes eng verwandt ist, eine leicht erkennbare Tatsache, wenn man die Ablautungsgesetze und den gesetzmäßigen Silbenschwund beachtet.

B. (Bantu) *t* wird zu *r*, was auch in Westkivu der Fall ist, wo es als stark aspiriertes *rh* auftritt.

B. *-pia* = *-ya*, heiß sein, im A. = *-shya*, scharfer palataler Zischlaut, im Haya = *h*.

B. *l* lautet auf *r*: *-karanga*, braten, B. *-kalanga*, A. *-karanga* (alveolares *r* ohne Vibration, so daß man mitunter ein *l* oder alveolares *d* zu hören meint).

-lela, erziehen, B. *-lela*, Suah. *-lea*, A. *-vera*.

-lala, schlafen, Suah. *-lala*, A. *-rāra*.

B. *-pia*, *-visiya*, unreif sein, von *-visi* = A. *-bisi* (cf. *-vika* = A. *-bika*, hinterlegen). Wir gehen zu Beispielen von Silbenschwund über:

-kā, bleiben, sitzen, B. *-ikala*, Suah. *-kaa*, A. *-īchara*.

-ira, gebären, A. *-byāra*; *mbō*, Büffel, A. *imbōgo*; *ngawo*, *ngao*, Schild, Suah. *ngao*, A. *ingabo*; *nguwe*, Schwein, B. *nguluwe*, Suah. *ngurue*, A. *ingurube*.

ikā, Holzkohle, B. *-kala*, A. *-kara*; *nkeka*, Fußbring, A. *igikāka*, großer Fußbring der vornehmen Frauen; *-fiya*, für jemand sterben, A. *-pfira*; *-imba*, singen, A. *-ririmba*;

mbua, *mbwe*, Nase, A. *imbwa*, Hund (also Nasentier); *ulumi*, Pl. *ngjulumi*, Zunge (auch *ngjilimi*), A. *ururimi*, Pl. *indimi*; *wombe*, Pl. *mbembe*, Horn, A. *ihembe*; *ñfu*, der Tote, A. *umúpfu*; *ñroe*, Kopf, A. *umútwe*; *nka*, Frau, A. *mukā* (cf. *inka*, Kuh); *nkēku*, Pl. *vakēku*, Greisin, A. *umukēchuru*; *mrīma*, Herz, Westkivu *umūrīhima*, A. *umútīma*.

Sehr ausführlich ist die Besprechung des Lautwandels je nach dem Zusammen treffen verschiedener Laute, was für etymologische Untersuchungen von Wichtigkeit ist.

Im A. gilt das Dissimilationsgesetz (in Urundi schwankend) vor stark anlautendem Stammwort; Metathesis wohl unbekannt.

Die allgemeine Regel will, daß der Akzent auf der Stammsilbe ruht, es handelt sich denn nicht um eine eigentliche Tonsprache. Der Infinitiv lautet nicht auf *ku*, sondern auf *i-* (Westkivu *e-*): *ikūnda*, lieben, A. *gúkūnda*.

S. 38 beschreibt M. den T-Laut: „Der aus *t* entstandene Laut ist stimmlos und hat starken Hauch. „Ich schrieb diesen Laut *rh* zur Unterscheidung von *r*, um ihn auf einer gewöhnlichen Schreibmaschine darstellen zu können; das *r* ist im A. alveolar ohne Vibration. Hier hätte man denn zwei *d* zu unterscheiden, wie anderseits zwei *r* (M. schlägt *l* vor für *r*).“

Merkwürdigerweise wird das Pronomen *tu* zu *lu*.

In der Grammatik zählt Verf. 18 Klassen, indem er den Plural als Sonderklasse ansieht. Die Logik einer solchen Einteilung will mir nicht recht einleuchten, weil der Klassenbegriff dabei nicht einheitlich aufgefaßt ist. Der Unterschied zwischen der I. und III., III. und V. u. s. w. ist ein sachlicher, während die geraden Zahlen nur numerische Verschiedenheiten aufweisen. Für mich bleibt der Begriff „Mensch“ derselbe, ob es sich um einen oder um zwei Menschen handelt, es ist derselbe Klassenbegriff.

Bei Beachtung des Lautwechsels sind die Zahlwörter dieselben wie im A.: *-yi* = A. *-biri*; *isaru* = A. *eshatu*; *irindaru* = A. *itandatu* usw. Beiderseits ändern Suffixe natürlich die Bedeutung des Verbalstammes; wie im A. werden verschiedene Zeiten mit Hilfszeitwörtern gebildet. So zählte ich im A. je nach dem Tonsatz und den Hilfszeitwörtern mehr als 50 Formen allein für das Präsens des Indikativs, für den Konditional noch mehr.

Das sorgfältig bearbeitete Wörterbuch bestätigt die enge Verwandtschaft zwischen Madjame und Anda, selbst Anrufe wie „*mbē!*“ (Herr, als Anrede) sind in Ruanda tagtäglich zu hören: „*mbē* = *mbēse!*“ als einleitende Frage, sowohl an Männer als an Frauen gerichtet, etwa wie wir sagen würden: „Hör mal!“

Im Anhang folgt ein Verzeichnis von Namen (Länder, Gewässer, Berge, Bezirke, Plätze), ferner die Märkte, Geschlechter und Sippen, Personennamen und schließlich eine Konkordanztafel, ein Zeichen der langjährigen Erfahrung und der praktischen Einstellung des Verfassers.

PETER SCHUMACHER, M. A.

Van Bulck P. G., S. J. *Manuel de Linguistique Bantoue*. (Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. Coll. in 8°. Tome XVII, fasc. 3 et dernier.) 323 pp. Avec 1 carte. Bruxelles 1949. Librairie FALK, fils, G. VAN CAMPENHOUT, Succ., rue des Paroissiens 22.

Ein Handbuch der Bantu-Linguistik war schon längst fällig. Seit MEINHOF's Lautlehre der Bantusprachen, die 1932 als 3. Auflage in englischer Übersetzung (bearbeitet durch VAN WARMELO und AL. WERNER) erschien, ist wieder sehr viel erforscht und erarbeitet worden, und zudem berücksichtigt MEINHOF nur 6 Sprachen. Vor allem liegt seine Vergleichende Grammatik der Bantusprachen fast ein halbes Jahrhundert zurück. Die 2. Auflage lag zwar beim Tode des Verfassers (1944) in den Korrekturbogen vor und ist nun endlich auch erschienen (1948). Nichtsdestoweniger kommt

P. VAN BULCK's allseitiges Handbuch den Wünschen vieler entgegen, die einen Einblick in den modernen Stand der Bantuistik begehren, gerade von einem, der selber in den vordersten Reihen der „Modernen“ steht.

Zuerst wird die geographische Ausdehnung und die zahlenmäßige Schätzung der bantusprechenden Völker angegeben (9-22). Wenn die Nordgrenze bis in alle Details gezogen wird, so hätte auch die Abgrenzung im Süden gegen die Khoin-Sprachen und die Sprachen der Weißen erwähnt werden dürfen, auch wenn sie nicht so problematisch ist wie die Bantu-Sudan-Grenze. Dann folgt ein geschichtlicher Überblick über die fortschreitende Erforschung der Bantusprachen (25-47), ergänzt durch bibliographische Angaben (48-56). Hernach wird die Struktur der Bantusprachen (Lexikographie, Phonetik, Morphologie, Syntax) dargestellt (57-89). Den größten Teil (91-235) nimmt die Klassifizierung der Bantusprachen ein. Es werden da nicht weniger als 607 Sprachen und 682 Dialekte angeführt, wobei zu den einzelnen Gruppen eine kurze Charakteristik und zu den einzelnen Sprachen in den mehrfachen Unterabteilungen die entsprechende Literatur gegeben wird, sofern solche vorhanden ist. Zwei Listen der Sprachen, die eine in alphabetischer Reihenfolge, die andere in der Reihenfolge der Zahlen, die auf die beigefügte Karte verweisen, schließen das Werk ab, das erneut für das umfassende Wissen des Autors Zeugnis ablegt.

Wir vermissen aber sehr ein Vorwort oder eine Einführung, worin der Zweck dieses Manuel und dessen Abgrenzung gegenüber den andern Arbeiten des gleichen Verfassers (*Recherches Linguistique au Congo Belge*, vgl. *Anthropos* 1950, 399-402, und *Les Langues Bantoues*, in: COHEN, *Les Langues du Monde*, Paris 1948) und gegenüber dem vom Internationalen Afrika-Institut in Angriff genommenen *Handbook of African Languages* (an dem ja P. VAN BULCK auch mitarbeitet und zu diesem Zweck seit Sommer 1949 mit einem Sechser-Team die Bantu-Sudan-Grenze systematisch erforscht) dargestellt worden wäre. Das Kapitel „Struktur der Bantusprachen“ z. B. ist u. E. unbedingt zu kurz ausgefallen, während die „Klassifizierung“ einen für ein „Manuel“ unproportioniert großen Platz beansprucht. In diesem Kapitel über die Klassifizierung hätte man gern auch etwas Aufschluß erwartet über P. VAN BULCK's eigene — und wie uns scheint, vollauf berechnete — Methode, daß er neben den linguistischen auch die ethnologischen Angaben mitverwertet.

P. WALBERT BÜHLMANN, O. F. M. Cap.

Schoembs Jakob. *Aztekische Schriftsprache*. Grammatik (mit Lautlehre), Text und Glossar. (Bibliothek d. Allgem. Sprachwissenschaft, herausgegeben von H. KRAHE. 3. Reihe: Darstellungen und Untersuchungen aus einzelnen Sprachen.) 212 pp. in 8°. Heidelberg 1949. CARL WINTER, Universitätsverlag.

Einer Anregung meines verehrten Lehrers K. TH. PREUSS folgend, habe ich vor mehr als zwei Jahrzehnten das Aztekische nach CAROCHI (1645 bzw. 1759) erlernt und seitdem bei Übersetzungen aus der Sprache der Altmexikaner immer wieder den schon sehr selten gewordenen CAROCHI nachschlagend konsultiert. Denn unter den alten mexikanischen Sprachlehren gibt es keine bessere und unter den wenigen neueren bisher auch nicht. Gleichwohl bleibt auch CAROCHI für den modernen Linguisten ein schwerfälliges und unzureichendes Handbuch, das nicht mehr den Anforderungen genügen kann. Darum wurde wieder und wieder die Frage laut: Wer schreibt uns die längst fällige moderne Grammatik des Aztekischen in einer leicht lesbaren Sprache und übersichtlichen Anordnung nach den wissenschaftlichen Grundsätzen heutiger Linguistik und Phonetik? Hier ist sie. Sie empfiehlt sich selbst, schon weil sie der erste ausführliche und geglückte Versuch dieser Art in deutscher Sprache ist. Ich habe sie nun seit mehreren Monaten in Gebrauch; sie hat mich noch nicht enttäuscht. Kein Azteke vorkolumbischer Zeit hat die Grammatik seiner Sprache aufgeschrieben, da die Schrift

unbekannt war. Die spanischen Grammatiker (Missionare) des 16. Jahrhunderts hörten die Sprache aus dem Munde ihrer Indianer und versuchten sie in den allzu starren Rahmen europäischer Sprachlehren (Spanisch, Latein) einzufangen, was natürlich nicht restlos gelingen konnte und zu Fehlern und Mißverständnissen führte. Nicht anders erging es der eigenwilligen mexikanischen Phonetik. Diesen Versuchen und Bemühungen damaliger Zeit stand aber obenan ein praktischer Zweck: die Erlernung der Sprache zur Bekehrung des Volkes und zum Übersetzen christlicher, abendländischer Literatur in das Indianer-Idiom für die Neubekehrten. Zweck und Ziel heutiger Sprachforschung auf dem Gebiete der Mexikanistik sind anders geworden, aber die Darstellungsform braucht sich im wesentlichen nicht zu ändern, denn wir können die aztekische Sprache noch immer am besten „nach den Wortarten unserer Grammatik betrachten nach dem Inhalt und logischen Verhältnis der Wortelemente dessen, was wir einen Satz nennen, zueinander und auch schon nach den Anfängen bestimmter Formen. Alles Verständnis fremder Sprachen ruht auf vergleichender Grundlage mit der bekannten: so werden wir das Aztekische am besten verstehen, wenn wir es unter vorsichtiger Beachtung der angedeuteten Umstände an unseren Formen messen“ (S. 12). Unterstreichen müssen wir allerdings kräftig den Zwischensatz: „Unter vorsichtiger Beachtung der angedeuteten Umstände“, wie da z. B. sind: die damals rein orale Wiedergabe des Idioms, das mehr naiv erlebte als reflexiv bewußte Empfinden für die Eigentümlichkeiten der Sprachformen, die Unkenntnis grammatischer Regeln etwa im Sinne einer theoretisch gewachsenen Schriftsprache der Alten Welt und Ähnliches mehr. D. h. der starre Rahmen abendländischer Lehrbücher muß fallen gelassen, doch kann der Inhalt adäquat angeglichen werden. So hat denn auch der Verfasser mit Recht auf den starren, herkömmlichen Rahmen verzichtet und dafür die einzelnen Wortformen und Regeln in kleinen und kleinsten Paragraphen mit durchlaufender Numerierung behandelt. Ein leichter, historischer Text, nämlich das 12. Buch aus SAHAGUN's „Historia general“, wurde als Lese- und Übungsstück beigelegt. Das Glossar bringt alle Wörter, die in der Grammatik und im Text vorkommen, die zusammengesetzten Wortformen möglichst mit der entsprechenden Analyse. Als Grund- und Lehrbuch für Mexikanisten, als Quellen- und Informationswerk für die vergleichende Linguistik ist dieses Buch gedacht. Es erfüllt diese Zwecke vorzüglich. Wenn wir noch einen Wunsch beifügen dürfen, wäre es dieser: Dem „Lehrbuch“ sollte eine „Stilkunde“ folgen, die uns noch tiefer in den Sprachgeist des Aztekischen einführt und etwa über Metaphorik, Rhythmik, Wortkuppelung, Wechselwirkung von Vorstellung und Wortform, Umwelt und Psyche, Mythenwelt und Alltagserfahrung, sprachpsychologische und sprachphilosophische Probleme Auskunft gibt. Auch die schwierigeren Analysen gewisser archaischer Wortformen, wie sie etwa in den Hymnen oder als Götternamen erscheinen, harren noch der kundigen Chirurgenhand eines tüchtigen Linguisten.

GEORG HÖLTKE.

Corona amicorum, EMIL BÄCHLER zum 80. Geburtstag 10. Februar 1948. 225 pp. in Lex. 8°. Mit zahlreichen Tafeln und Abbildungen im Text. St. Gallen 1948. TSCHUDY-Verlag.

Dem bekannten und um die Schweiz so hoch verdienten Forscher, der inzwischen von uns geschieden ist (14. 3. 1950), wird in der schön ausgestatteten Festschrift ein reicher Kranz literarischer Gaben dargebracht. Von ihnen sind die Arbeiten von W. SCHMIDT (Die Primitiopfer in der Urkultur), W. KOPPERS (Gottesglaube und Primitiopfer bei dem ethnologischen Altstamm der Chenchu im Dekkan), K. KELLER-TARNUZZER (Rekonstruktion der Michelsberger Pfahlbauten) und A. GANSSER (Über die Archäologie des Leders) für die Leser des Anthropos von Interesse. GANSSER versucht unter Heranziehung von Lederbearbeitungsgeräten bei rezenten Naturvölkern verschiedene Gerätformen des europäischen Neolithikums in seinem Sinne zu deuten, während KELLER ein sehr interessantes Detail der Schweizer Pfahlbauten vorlegt.

Der Beitrag von W. SCHMIDT fußt auf den bekannten Entdeckungen von E. BÄCHLER in den Schweizer Paläolithstationen und beinhaltet zum Großteil eine kritische Auseinandersetzung mit K. MEULI, während W. KOPPERS ein Teilergebnis seiner inzwischen umfassender veröffentlichten Indienstudien vorlegt. In der Gesamtheit ist das Buch eine wirkliche Ehrengabe.

RICHARD PITTIONI, Wien.

Braidwood Robert J. *Prehistoric Man.* (Natural History Museum, Popular Series, Anthropology No. 37.) 117 pp. in 8°. Illustr. Chicago 1948. Price: \$ 0.50.

Der durch seine Arbeiten im Nahen Orient bekannt gewordene Autor legt hier eine kurze, allgemein verständliche Einführung in die Hauptprobleme des Paläo- und Neolithikums vor. Hierbei arbeitet er die für diese Perioden kennzeichnenden Wirtschaftsformen des *food-gathering* und *food-producing* im Sinne der in der englisch-amerikanischen Fachwelt besonders betonten Wirtschaftsforschung heraus. Diese Art der Betrachtungsweise kann sicherlich auf ein großes Interesse weiter Leserkreise rechnen, sie wird jedoch der Erscheinungsweise des ältesten Menschen als Kulturträger nur teilweise gerecht. Demgemäß spricht auch BRAIDWOOD weniger über diese Seite menschlicher Tätigkeit, obwohl uns bewußt sein muß, daß doch auch jede wirtschaftliche Betätigung nur eine Reaktion der geistigen Potenz des Menschen sein kann. Seinem Arbeitsgebiet entsprechend stützt sich der Verfasser vorwiegend auf Fundgut aus dem Nahen Osten, das gerade für die Frage des frühen Neolithikums von größter Bedeutung ist. Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhange die auf p. 91 gezeigte Karte (The "Fertile Crescent"), in der er die ältesten neolithischen Fundstellen Ägyptens, Palästinas und des Iraq zusammengestellt hat, ohne dabei allerdings auf die beachtlichen zeitlichen Unterschiede aufmerksam zu machen, die z. B. zwischen Hassuna und Merimde liegen. Immerhin ist aber gerade diese Karte recht interessant, da sie uns zeigt, wohin wir sehen müssen, wenn wir das älteste Neolithikum suchen wollen.

RICHARD PITTIONI, Wien.

Hatt Gudmund. *Oldtidsagre.* (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, ark.-kunsthist. skrifter, bind II, no. 1.) 182 pp. in Lex. 8°. Mit 92 Abbildungen im Text und XI Tafeln. København 1949. I kommission hos EJNAR MUNKSGAARD.

Die Bodengestaltung Dänemarks erlaubt ähnlich wie in England die Erhaltung feinsten Oberflächenveränderungen. Zu diesen zählen auch die durch den bronze- und eisenzeitlichen Ackerbau hervorgerufenen Umgestaltungen, denen HATT eine ausführliche Untersuchung widmet. Er kann hierbei zeigen, daß die Eigenart der Oldtidsagre auf die Verwendung einer eigenen Pflugform, des *art*, und auf das Pflügen in zwei Richtungen zurückgeht. Es läßt sich weiters feststellen, daß die alten Ackerreste nur im Bereich bestimmter Böden vorkommen, sodaß sich aus einer genauen kartographischen Festlegung dieser alten Ackerbauspuren ein sehr anschauliches Bild der Verteilung des Ackerbodens während der vorrömischen Zeit ergibt. Jeder, der an der Geschichte des Ackerbaues interessiert ist, muß auf dieses grundlegende, weit über Dänemark hinausgreifende Werk zurückkommen. Auf seinen reichen Inhalt kann im Rahmen einer Anzeige nur hingewiesen, aber nicht näher eingegangen werden.

RICHARD PITTIONI, Wien.

Brodrick Alan Houghton. *Lascaux. A Commentary.* 142 pp. in 4°. (pp. 1-94 text, pp. 97-142 plates in black; one plate in colour). London 1949. LINDSAY DRUMMOND Ltd. Price: sh. 15/—.

Eine glänzend geschriebene und auf eingehende Lokalvertrautheit wie auch Kenntnis der Probleme der Eiszeitkunst gegründete Wegleitung durch die im September 1940 entdeckte eiszeitliche Bilderhöhle von Lascaux, die von Abbé H. BREUIL „le Versailles de l'art pariétal“ genannt worden ist. Der Text ist begleitet von einer reichen Auswahl vorzüglicher Schwarz-Weiß-Reproduktionen aus der Hand MAURICE THAON's und einer buntfarbigen, die eine Vorstellung von der bezaubernden Farbigkeit der Originale vermittelt.

Das Bändchen bietet allen, die sich den Besuch von Lascaux zum Ziel gesetzt haben, eine ausgezeichnete Einführung, und jenen, welche das Versailles der Eiszeitkunst bereits kennen, eine Wiedererweckung und, wie der Rezensent erfahren hat, eine hier und da vertiefte Analyse der mitgenommenen Eindrücke.

J. MARINGER.

Özgüç Tahsin und Nimet. *Ausgrabungen in Karahöyük.* Bericht über die im Auftrage der türkischen Geschichts-Kommission im Jahre 1947 durchgeführten Ausgrabungen. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarindon, 5. Serie, No. 7.) 106 pp. in 4°. Mit 3 Karten, 5 Plänen und 52 Tafeln. Ankara 1949. Verlag Türk Tarih Kurumu.

Die in der archäologischen Forschung bereits wohl eingeführten beiden Autoren legen hiermit den ersten umfassenden Fundbericht über ihre Versuchsgrabungen am Karahöyük (in der Nähe von Elbistan) vor. Es handelt sich bei den freigelegten Siedlungsschichten um Reste aus hethitischer und posthethitischer Zeit (die also bis etwa in das 8. Jahrh. v. Chr. reichen), die schließlich noch durch eine römische Bauschicht abgeschlossen werden. Beachtung verdient die Weiterführung der schon im vorhethitischen Anatolien üblichen Beisetzung der Toten innerhalb des Siedlungsbereiches. Über die aufgefundenen Skelettreste wird ein kurzer Bericht von M. S. SENYÜREK angefügt. Aus dem reichen archäologischen Fundgut verdient eine Stele mit hethitischer Hieroglypheninschrift besonders hervorgehoben zu werden. H. G. GÜTERBOCK stellt bei Bearbeitung der Inschrift so zahlreiche noch unbekannte Zeichen fest, daß eine Übersetzung noch nicht möglich erscheint. Es muß jedoch bemerkt werden, daß bei der Ausgrabung eine Verbindung von Stele und Opferungen beobachtet wurde. Das übrige Fundgut, vor allem die Keramik, wird von den Bearbeitern ohne Mühe in die Reihe des aus Zentralanatolien vorliegenden Stoffes eingegliedert. Einer weiteren Geländetätigkeit wird man mit Interesse entgegensehen dürfen, da die Möglichkeit besteht, auch vorhethitisches Fundgut zu heben.

RICHARD PITTIONI, Wien.

Özgüç Tahsin. *Die Bestattungsbräuche im vorgeschichtlichen Anatolien.* (Veröffentlichungen der Universität von Ankara, 14, wissenschaftliche Reihe 5.) 162 pp. in 8°. Mit 89 Abb. Ankara 1948.

ÖZGÜÇ zählt neben ARIK und KOSAY zu den aktivsten Prähistorikern der neuen Türkei. Seine Studie über die Bestattungsbräuche faßt ein großes Fundgut zusammen, wobei die eingehende Kenntnis der anatolischen Urgeschichte eine unbedingte Voraussetzung für das Verständnis der vom Verfasser aufgeworfenen Fragen darstellt.

Özgüç gliedert die in Anatolien gefundenen Gräber nach fünf Formen auf (Erdgräber, Topfgräber, Felsengräber, Kistengräber und Kammergräber), legt die örtlichen Unterschiede in der Verwendung der einzelnen Grabformen fest, versucht auch die Frage ihrer Herkunft anzuschneiden, betont die verschiedenartige Bestattungsweise in West- und Ostanatolien (Gegensatz extramural-intramural) und versucht schließlich zusammenfassend die verschiedenartigen Grabformen und Bestattungsbräuche auch volksmäßig auszuwerten. Er nimmt dabei an, daß die extramurale Bestattungsweise Westanatoliens ebenso einer eigenen Volksgruppe entspricht wie die intramurale Ostanatoliens und supponiert außerdem noch auf Grund der „Königsgräber“ von Alaca Hüyük (die er typologisch richtig als Kammergräber bezeichnet) eine dritte Volksgruppe. Diesen drei fiktiven Gruppen stellt er die anthropologischen Untersuchungsergebnisse von S. A. KANSU an die Seite und hofft, auf diesem Wege zu einer Völker- und Kulturgeschichte des vorhethitischen Kleinasien zu kommen. Zu diesem Versuch muß jedoch gesagt werden, daß die Betrachtung der Bestattungsformen allein niemals die Grundlage für so weitreichende Schlüsse abgeben kann und daß es mehr als gewagt ist, anthropologische Typenbegriffe mit Volksgruppen in Verbindung zu bringen, noch dazu für eine Zeit, die bereits am Ende eines langen historischen Prozesses liegt. Das muß auch bedacht werden, wenn man die soziologische Funktion der Alaca-Hüyük-Gräber in Betracht zieht. Alaca Hüyük steht knapp vor der Stadtkultur, gehört also einer Zeit mit höchst gesteigertem und spezialisiertem Kulturwillen mit deutlich soziologischen Differenzierungen an. Da ist es nur zu verständlich, wenn eine soziologisch gehobene Schicht auch in der entsprechenden Form bestattet. Ich kann daher Özgüç in seiner Annahme nicht folgen, auch wenn ich ihm für die übersichtliche Zusammenfassung der Bestattungsprobleme Altanatoliens gerne und aufrichtig den Dank der Fachkollegen ausspreche.

RICHARD PITTONI, WIEN.

Gusinde Martin (unter Mitarbeit von VIKTOR LEBZELTER † und mit Beiträgen von STANISLAW KLIMEK, H. ROUTIL, K. SALLER). *Anthropologie der Feuerland-Indianer*. (Die Feuerland-Indianer. Ergebnisse meiner vier Forschungsreisen in den Jahren 1918 bis 1924, unternommen im Auftrage des Ministerio de Instrucción Publica de Chile. Band III, Teil 2 : Anthropologie.) XVI + 511 pp. in 4°. Mit 1 Titelbild und 69 Abbildungen im Text, 15 Tafeln und 2 Karten in eigener Mappe. Wien-Mödling 1939. Verlag „Anthropos“. Preis : geb. \$ 24.—.

„Aus der hier abschließenden Darstellung geht unwiderruflich hervor, daß die letzten Vertreter der drei feuerländischen Stämme vor ihrem ganz nahen Untergange stehen, der sich nun nicht mehr aufhalten läßt.“ Diese Feststellung, die der Autor an das Ende des ersten der fünf Teile seines Werkes setzt, läßt erkennen, ein wie hohes Verdienst GUSINDE dafür zukommt, daß er diese interessante Menschenvarietät in letzter Stunde noch einer eingehenden anthropologischen Untersuchung unterzogen hat. Die Ergebnisse dieser Forschungen sind in einem 511 Seiten umfassenden Band niedergelegt, der außer der Geschichte der Feuerländer eine Darstellung der äußeren Erscheinung (Anthropographie) der heute noch lebenden Eingeborenen, eine in Gemeinschaft mit LEBZELTER † verfaßte Beschreibung der in europäischen und amerikanischen Museen aufbewahrten Feuerländer-Schädel, eine morphologische Beurteilung der Feuerländer und schließlich von den im Titel genannten Mitarbeitern durchgeführte ergänzende Teiluntersuchungen enthält.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß sowohl im anthropographischen als auch im kranologischen Teil die Individualmaße und -indices wiedergegeben sind. Für die an den lebenden Personen gewonnenen Beobachtungen ist dies von besonderer Wichtigkeit, da es sich um die Ergebnisse einer ein- und letztmaligen Untersuchung

handelt. Es verbietet sich, im Rahmen dieser Besprechung auf die metrischen Resultate näher einzugehen. Sehr begrüßenswert ist, daß GUSINDE den deskriptiven und physiologischen Merkmalen breiten Raum widmet. Die darauf bezüglichen Abschnitte sind reich an interessanten Beobachtungen. Als Beispiel sei die Region der Augen erwähnt, wo vier Sondertypen der Augenbildung unterschieden und abgebildet werden: 1. eine dicke Deckfalte des Oberlides, welche an die „Hottentottenfalte“ erinnert, 2. eine Deckfalte, die, medial mit dem Lidrand beginnend, diesem parallel läuft und in den Fällen, wo sie schon unter dem Scheitelpunkt des inneren Winkels beginnt, zur „Vogelschnabelform“ werden kann, 3. die Indianerfalte, 4. die Randleiste, die, vor dem inneren Augenwinkel beginnend, nach oben und außen zieht und nach kurzem Verlauf unter der Umschlagskante der Deckfalte verschwindet. Nach GUSINDES Ansicht ist keine dieser vier Bildungen mit der Mongolenfalte zu identifizieren.

Bei der Behandlung der einzelnen somatischen Merkmale stellte sich dem Autor stets auch die Frage nach dem Einfluß peristatischer Faktoren. So vertritt er die Auffassung, daß bei den Frauen der *Selk'nam* das reichliche Maß von Arbeit zur Entwicklung der bedeutenden Breite des Rumpfes nicht nur in der Becken-, sondern auch in der Schultergegend mit beigetragen hat. Wenn ferner beobachtet wird, daß die leichte Lendenlordose der Leute mittleren Alters später einer mäßigen Kyphose Platz macht, wird die Ursache in dem andauernden Hocken auf dem flachen Boden erblickt.

Für die Beurteilung der Gründe des unaufhaltsamen Niedergangs der Feuerländer sind GUSINDES demographische Angaben von Interesse. Die Zahl der von der einzelnen Indianerin geborenen Kinder ist nicht gering. Sie beträgt z. B. für die *Selk'nam*-Frauen im Mittel sieben. Kinderlosigkeit ist selten. In der Verteilung der Geschlechter bestand im großen und ganzen Gleichgewicht. Aber die Wahl der Ehepartner ist von ausgesprochen exogamen Tendenzen beherrscht. Wenn bei der geringen Kopffzahl der feuerländischen Stämme Inzucht trotzdem nicht völlig zu vermeiden war, so hat sie sich nicht als schädlich erwiesen; denn nachteilige Erbanlagen scheinen zu fehlen. So können also Kinderzahl, Geschlechtsverhältnis und Endogamie für die traurige Zukunft der Eingeborenen des Feuerlandes nicht verantwortlich gemacht werden. Einer Erscheinung kommt jedoch tief einschneidende Bedeutung zu: der großen Kindersterblichkeit.

GUSINDE hat alle drei Stämme der Feuerländer auf ihre physischen Merkmale hin untersucht: 1. die *Selk'nam*, die als nomadisierende Jäger die Isla Grande de la Tierra del Fuego bewohnen, 2. die *Yàmana*, die als Wassernomaden im Kap Hoorn-Archipel leben, und 3. die *Halakwulup*, ebenfalls Wassernomaden, deren Heimat das westpatagonische Inselreich ist. Ihnen schließen sich die auch zu den Feuerländern zu zählenden Chonos an, deren Typus durch den in R. MARTINS anthropologischem Tafelwerk dargestellten Repräsentanten weiten Kreisen bekannt geworden ist.

Der Autor will die feuerländischen Stämme als eine Einheit aufgefaßt wissen, wenn auch die anthropologische Untersuchung mannigfache Unterschiede zwischen ihnen konstatiert hat. In der Körpergröße ist zwischen den hochgewachsenen *Selk'nam* (m. 172, 9; w. 160,3 cm.) einerseits und den kleinen *Yàmana* (m. 160,0; w. 147,8 cm.) und *Halakwulup* (m. 154,7; w. 143,2 cm.) anderseits die Differenz beträchtlich. Sie wird vom Autor als der einzige in die Augen stechende Unterschied bezeichnet, aber als Sonderentwicklung, bzw. als untergeordnete Variante aufgefaßt. Die kranioologischen Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß den drei Stämmen ein einheitlicher Typus eigen ist und das gleiche uralte Rassenelement in ihnen steckt. Die sogenannten „australiformen“ Merkmale, die sowohl an australischen als auch an feuerländischen Schädeln zur Beobachtung kommen, betrachtet der Autor als Konvergenzerscheinung. Ein allfälliger Anteil australischen oder melanesischen Blutes müßte wohl auch in der äußeren Erscheinung der lebenden Feuerländer merklich hervortreten, z. B. auch in der Form der Haare; denn wenn auch nach den Angaben von CHERVIN und BEAN straffes Haar sich gegenüber welligem und krausem als dominant verhält, so ist kaum anzunehmen, daß die gebogenen Haarformen völlig ausgetilgt worden wären.

Das Studium der Literatur über die Anthropologie der Eskimo — in welches

auch die Arbeit von H. HOESSLY (1916) über eine Schädelserie aus Ostgrönland hätte eingeschlossen werden können — leitet eher in der Richtung eines genetischen Zusammenhanges mit den Feuerländern, zugleich aber auch zu der Feststellung hin, daß die Umweltbedingungen bei beiden Gruppen weitgehend ähnlich sind. Der Feuerländer steht dem Eskimo näher als anderen menschlichen Varietäten Amerikas; aber er hält sich im Rahmen der allgemein amerikanischen Rassenform und „ist und bleibt ein echter Indianer“.

Diese Auffassung wird durch die Sammlung trefflicher photographischer Typenbilder, die in besonderer Mappe dem Textband beigegeben sind, eindrucklich veranschaulicht. Auch die Resultate der Teiluntersuchungen von KLIMEK (Kraniologische Typenanalyse), ROUTH (Erbbiometrische Studien), SALLER (Haare) und GUSINDE (Rumpf- und Extremitätenskelett) sind Stützen für das Gesamtergebnis des wertvollen Werkes.

OTTO SCHLAGINHAUFEN.

Schumacher Peter. *Anthropologische Aufnahmen bei den Kivu-Pygmäen.* (Exploration du Parc National Albert. Mission P. SCHUMACHER [1933-1936], fascicule 2.) 69 pp. in 4°. Mit 26 Tafeln und 1 Karte. Bruxelles 1939. Institut des Parcs Nationaux du Congo Belge.

Als zweite Abteilung der von der Mission P. SCHUMACHER (1933-1936) bei den Kivu-Pygmäen durchgeführten Studien veröffentlicht dieser Band die anthropologisch und biologisch bemerkenswerten Ergebnisse einer nahezu 8jährigen Forscherarbeit des Verfassers. In vortrefflicher Weise reihen sich den persönlichen Erfahrungen des Forschers die daktyloskopischen Befunde M. WENINGER's und die anthropometrische Verarbeitung A. FRANK's an.

Das Gebiet zwischen Uganda, Belgisch Kongo und Ruanda schließt das Vulkangebiet des Parc National Albert sowie den Kivu-See ein, welches zum Lebensraum der Batwa, Hutu und Tutsi geworden ist.

SCHUMACHER ist es vorbehalten geblieben, die Bedeutung des Umweltwandels, den die urwaldrodenden Bantubauern auslösten, aufzuzeigen. Nicht nur eine kulturell-zivilisatorische Wandlung, sondern auch eine biologisch-anthropologische Angleichung wurde durch diese Umweltsänderung angebahnt.

Der Hinweis Dr. SCHUMACHER's, durch methodische Forschung die somatische Differenzierung zwischen Töpfer-Batwa und Jäger-Pygmäen herauszuarbeiten, ist bereits durch die Studien des Verfassers und durch die kürzlich erschienene Monographie M. GUSINDE's über die Twa-Pygmäen in Ruanda als gelöst zu bezeichnen. SCHUMACHER schreibt, daß das Element „Mischung“ für diese Differenzierung nicht in Betracht kommt, denn einerseits sind sämtliche Twa als „Allesfresser“ bei ihren Nachbarn gesellschaftlich verachtet und andererseits leben nicht nur die Töpfer-, sondern auch die Jäger-Twa mit Hutu und Tutsi in Symbiose. Wohl ziehen einzelne Hutu-Frauen, wenn sie die Bindung zu ihren Stämmen verloren haben, mitunter zu den Twa und ebenso kann gelegentliches Zusammentreffen eines hamitischen Viehhirten mit einer Twa-Frau zu einer biologischen Vereinigung führen, doch kommen diese Fälle nur ausnahmsweise vor. Von außergewöhnlichem Interesse ist die Feststellung des Verfassers, daß bei fortgesetzter Mischung der ursprüngliche Pygmäentypus, der durch dolicho- bis mesocephalen Kopf, niedrigen Körperwuchs, mittelhohes Gesicht, breite Nase und mitteldicke Lippen gekennzeichnet ist, nach 5 Generationen verschwindet. Dies ist einwandfrei an den Basket in Ruanda festzustellen, die einer geadelten Twa-Gruppe mit dem Eherecht auf Tutsifrauen entstammen.

Nur aus der Umwelt heraus ist die somatische Differenzierung zwischen Bambuti und Twa zu erklären. Die ersteren leben in einer Höhe zwischen 600 und 1200 m, die Tagestemperatur schwankt zwischen 17 und 34 Grad, und das ständige Dämmerlicht läßt die ängstliche Meidung greller Sonnenbestrahlung verständlich erscheinen.

Die Twa leben dagegen in Höhen über 1800 *m* bei Tagestemperaturen von 8 Grad und sind grellem Sonnenlicht ständig ausgesetzt. Dies führt notwendigerweise zu einer weitgehenden Anpassung der einzelnen Gruppen.

Fingerabdrücke liegen bloß vom rechten Daumen und Zeigefinger von 215 Individuen vor. M. WENINGER konnte nachweisen, erstens, daß die Twa den Ituri-Pygmäen sowie den Buschmännern in der progressiven Entwicklung der Mustertypen d. i. in einer Zunahme der Bogenmuster auf Kosten der Wirbelmuster nahestehen und sich darin von den afrikanischen Negriden unterscheiden, sowie zweitens, daß die Nordost-Kivu-Batwa mit den Bambuti größere Übereinstimmungen aufweisen als die Westgruppe der Twa.

Die von A. FRANK durchgeführte statistische Verarbeitung des metrischen Untersuchungsmaterials zeigt einen kleineren Wuchs bei der Westgruppe, die auch einen rundförmigeren Kopf, jedoch ein langförmigeres Gesicht bei relativ breiterer Stirne und breiterem Unterkiefer aufweist.

Sehr begrüßenswert ist die Wiedergabe sämtlicher individueller Maße. Die reiche Bebilderung der Studie mit erschöpfender Beschriftung, die auch auf ethnologisch besonders interessante Einzelheiten aufmerksam macht, erhöht den Wert dieser vorzüglichen Monographie.

In Verbindung mit dem erst 1943 erschienen ersten Teil der Forschungsergebnisse der Mission P. SCHUMACHER, die unter dem Titel „Die Kivu-Pygmäen und ihre soziale Umwelt im Albert-Nationalpark“ herausgebracht worden ist, stellt der oben besprochene anthropologische Teil eine selten erreichte Vollkommenheit dar, die uns das Werden einer Menschenformgruppe mit ihrer Kultur zur Gänze verstehen läßt.

ROBERT RUTIL.

Schmidt Wilhelm, S. V. D. *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*. Band I: Die Rassen des Abendlandes. XV + 326 pp. in 8°. Luzern 1946. Band II: Die Völker des Abendlandes. XII + 329 pp. in 8°. Luzern 1946. Band III: Gegenwart und Zukunft des Abendlandes. XIX + 619 pp. in 8°. Luzern 1949. (Sammlung STOKKER, herausgegeben von Professoren der Universität Freiburg/Schweiz, Band 1-3.) Verlag JOSEF STOCKER. Preis: I. Bd. sFr. 12.80, II. Bd. 12.80, III. Bd. 19.80.

Die drei Bände bilden ein monumentales Werk über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Abendlandes, von der Hand eines der allergrößten Kulturhistoriker unserer Zeit. Der erste Band war den Rassen des Abendlandes gewidmet. Der vor kurzem erschienene, die zwei andern an Umfang weit übertreffende dritte Band gibt uns die Vision des Verfassers über Gegenwart und Zukunft unseres Weltteiles. Der zweite Band, der zentrale Unterteil des Gesamtwerkes, regt wohl am meisten die Indogermanisten zur weiteren archäologischen und linguistischen Vorgeschichtsforschung an. Daß ich mich in dieser allzu kurzen Anzeige auf diesen zweiten, völkerkundlichen Band beschränke, hat darin seinen Grund, daß ich, der ich vor allem Sprachforscher bin, mich nicht genügend kompetent fühle, die beiden anderen Bände von hoher Warte aus zu beurteilen und zu würdigen. Dafür fehlen mir zu sehr die erforderlichen Einzelkenntnisse auf den verschiedensten Gebieten. Insbesondere gilt dies vom dritten Bande.

Nach einer lichtvollen Einleitung über Volkwerden und Volksein im allgemeinen, behandelt W. SCHMIDT mit in die Tiefe eindringender Gründlichkeit das Verhältnis von Rassen und Völkern im abendländischen Raum, dabei scharf die Begriffe „Großrasse“, „Rasse“ und „Unterrasse“ von einander abgrenzend. Indem er die Rassenprobleme des deutschen Volksgebietes besonders ausführlich und mit unbestechlicher Kritik darstellt, zeigt er die Unhaltbarkeit, ja, die absolute Nichtigkeit, von hyper-

nationalistischen, größtenteils auf Unwissenheit und Dünkel beruhenden politischen Behauptungen, für die sogar das Wort „Hypothese“ nicht taugt. Sonst hebe ich noch mit freudiger Zustimmung hervor, daß SCHMIDT die PAUDLER'sche Zweiteilung der sogenannten nordischen Rasse, die ich vom Anfang an für richtig gehalten habe, nicht nur akzeptiert, sondern auch mit Argumenten aus andern Wissenschaften zu stützen versucht. Nicht weniger interessant ist W. SCHMIDT's Exposé der einander entgegengesetzten Erklärungsversuche der allmählichen Schädelverrundung in europäischen Ländern, die er als einen geheimnisvollen Rassenwechsel bezeichnet, und die um so mehr unsere Aufmerksamkeit verdient, weil im Laufe etwa eines Jahrhunderts hie und dort eine rückläufige Bewegung in der Schädelformung, also Umwandlung der Brachykephalie in Dolichocephalie, beobachtet worden ist.

War der erste Teil dieses Bandes hauptsächlich den Rassenfragen der Völker Europas gewidmet, so bewegen sich die zwei folgenden, schon dem zweiten Teile angehörigen Kapitel ganz auf dem Boden der prähistorischen und frühhistorischen Ethnologie. Erst wendet sich W. SCHMIDT der Frage der ältesten Indogermanen in Europa zu, um dann die von O. MENGHIN und anderen angeführten Beweisgründe für eine nordische Heimat der Indogermanen zu prüfen. Im Mittelpunkt der ganzen Frage steht das Pferd. Nach einer eingehenden Besprechung der Streitaxtleute und Schnurkeramiker wendet W. SCHMIDT sich auch gegen A. NEHRING, der die Tripoljekultur und die Bandkeramiker als Träger der Indogermanenkultur betrachtet, was an dem Fehlen der Pferdezeit sowohl in Tripolje wie in der Bandkeramik scheitert. MENGHIN „konzediert vereinzelte Pferdezeit der Bandkeramik nur in der Grenzzone gegen Nordeuropa, was eine bloße Randerscheinung ist, die methodisch nicht als Wesensteil einer Kultur betrachtet werden kann“.

Die nächstfolgenden, mehr als hundert Seiten des zweiten Teiles hat SCHMIDT dem Pferde und der Pferdezeit in der indogermanischen Kultur und irgendwie verwandten Kulturen gewidmet, indem er uns mit erstaunlicher Sachkenntnis die ganze Entwicklung des Streitwagens und den Ursprung der Reiterkulturen vor Augen führt. Unter denen, die ihm den Weg dazu gebahnt haben, verdient GERTRUD HERMES rühmliche Erwähnung. Der Verfasser leitet den auf Pferd und Pferdezeit bezüglichen Unterteil seines Buches mit den folgenden Sätzen ein: „So wichtig nun aber Keramik und Streitaxt als Leitfossilien für die Bestimmung der Entwicklungsrichtung des Kulturverlaufes auch sein können, so ist doch von noch größerer Bedeutung für die Wesensbestimmung der Kultur der einwandernden Indogermanen die Kenntnis ihrer Wirtschaftsgrundlagen. So kann auch unmöglich für ein so umfassendes Problem, wie es der Ursprung der Indogermanen ist, die Prähistorie allein ausschlaggebend sein. Viel wichtiger als Streitaxt und Keramik ist hier eine andere Sache, die Herkunft der Viehzucht und besonders der Pferdezeit bei den Indogermanen. Sie war doch bei allen Indogermanen bekannt und geübt und bestimmte den Charakter ihrer Kultur grundlegend um so mehr, als der Ackerbau bei den Ost-Indogermanen (Indern, Persern usw.) zunächst gar nicht, bei den übrigen nur mäßig bekannt war.“ Von diesen gesunden Grundsätzen ausgehend, hat er etwas Hervorragendes geleistet. Werden vielleicht noch Einzelheiten, sogar ziemlich wichtige Einzelheiten, bei fortgesetzter Forschung und infolge neuer archäologischer Entdeckungen der Überprüfung und Bestätigung bedürfen, in den Hauptlinien wird das von ihm errichtete kulturhistorische Gebäude nach aller Wahrscheinlichkeit noch lange ungeändert dastehen bleiben. Daß die indogermanische Pferdezeit, und die Pferdezeit überhaupt, innerasiatischen Ursprungs ist, darf — vor allem sei Dank der Schule von WILHELM SCHMIDT und WILHELM KOPPERS — nunmehr zu den gesichertsten Errungenschaften unserer Wissenschaft gerechnet werden.

Das vierte Kapitel resumiert in zeitlicher Aufeinanderfolge die bisher in vielfacher Diskussion festgestellten Tatsachen, öffnet uns aber zugleich auch neue Gesichtspunkte, indem der Verfasser den Charakter der älteren und späteren Indogermaneneinwanderungen zu erfassen sucht.

Für den Sprachforscher hat das fünfte Kapitel ein ganz besonderes Interesse, weil es den Ursprung und die Wanderungen der indogermanischen Sprachen zum Gegen-

stand hat. Der Verfasser gibt eine klare Übersicht der jüngeren Ursprungstheorien, sowohl der meinigen wie derjenigen, einander schroff gegenüberstehenden, FORRER's und KRETSCHMER's, und alle drei mit einander vergleichend, zeigt er, daß FORRER und ich uns in wichtigen Punkten berühren, während KRETSCHMER weit abseits steht. Auf dies alles werde ich hier nicht eingehen, um so mehr weil ich meine eigene Auffassung, die sich den ethnologischen Resultaten der Wiener Schule sehr nahe anschließt, schon in den beiden von SCHMIDT zitierten Publikationen auseinandergesetzt habe. Wohl erwartet SCHMIDT von mir eine aufklärende Ausarbeitung meiner 1935 und 1937 (auch früher schon 1933 im Festbuch der Finnisch-Ugrischen Gesellschaft) geäußerten Gedanken, die ich im Wesentlichen auch jetzt noch für richtig halte. Aber die von SCHMIDT geforderten positiven Belege sind eben die sprachlichen Tatsachen selbst, die jeder in den bekannten Werken über das Indogermanische nachschlagen kann, und die in Einzelheiten darzulegen, was immerhin empfehlenswert gewesen wäre, ich durch andere notwendige, baskologische und amerikanistische Arbeiten lange Zeit verhindert wurde. Gerne würde ich auf die mahnende Stimme des Altmeisters hören und sowohl der lexikologischen wie der morphologischen Seite meiner Hypothese eine ausführliche Studie widmen. Jetzt aber fühle ich mich zu alt dafür (83 Jahre), und muß die Ausarbeitung meines Programmes jüngeren, ähnlich gesinnten Forschern überlassen. Nur einen Punkt will ich hervorheben. Zur Verdeutlichung dessen, was ich mit A- und B-Wörtern meine, zitiere ich noch im englischen Texte die folgenden Sätze: „The criterion employed in distinguishing A-words from B-words is, therefore, whether or not a given word belongs to a family of words which stand in obvious etymological relation to each other, joined together by and grouping themselves around a verbal root. At the same time, one must not overlook the possibility that some words which appear to us as isolated at one time might have had large groups of related words associated with them. In such a case the type of the word must be the deciding factor. If its formation is analogous with that of words whose root and kinship relations we can demonstrate, this is sufficient reason for us to regard it as an A-word. If, on the other hand, it cannot be paralleled with other unrelated words which are derived from a verbal root by means of known suffixes, then we may place it in the category of B-words. To express our meaning more concisely: our criterion is the distinction between actual or potential group affiliation and absolute isolation.“ „It must be kept in mind that I am concerned exclusively with words of the Indogermanic mother language, that is, with words which occur in more than one Indogermanic sub-group and which exhibit the phonetic structure naturally to be expected in the language or languages involved. Etymologically undefinable words which are confined to continuous areas of distribution within the sphere of Indogermanic I do not include in the B-words. There is a much greater probability that in such instances we are dealing with substratum words ...“ (Vgl. zu all diesen Fragen auch die lehrreichen Schriften VITTORE PISANI's.)

Was SCHMIDT's berechtigte Bemerkungen (S. 230) über das etwaige Verhältnis von kentum-satem zu A- und B-Indogermanen betrifft, muß ich ihm zugeben, daß es mit dieser Sache vorläufig verzweifelt unsicher steht. Ich hatte damals gehofft, in dieser verwickelten Materie mit der Hilfe des leider zu früh verstorbenen ARIËNS KAPPERS weiter zu kommen, aber aus den oben angegebenen persönlichen Gründen und durch den Tod meines anthropologischen Beraters ist die an sich bedeutsame Sache stecken geblieben.

Was die eskimoisch-indogermanische Angelegenheit betrifft, die SCHMIDT ebenfalls anrührt, wird es ihn gewiß interessieren, daß HENRY B. COLLINS JR., als er mich im Namen STEFANSSON's 13. November 1947 dazu aufforderte, einen Beitrag über diesen Gegenstand für die *Encyclopedia Arctica* zu schreiben (welcher Aufforderung ich Folge geleistet habe), mir Folgendes mitteilte: „Your demonstration of an ancient connection between Eskimo and Indoeuropean has a very important bearing on the problem of the origin of the Eskimos, for it can only mean that these people at one time were living in Eurasia far to the west of their present territory. The archaeolo-

gical evidence points to the same conclusion. Of course many people have expressed the opinion that the Eskimos were of Old World origin, but it is only recently that specific and, I think, irrefutable evidence has been available to confirm this point of view. I refer to OKLADNIKOV's archaeological work in the Lake Baikal region and to the recent archaeological excavations in Alaska. I have brought this evidence together in the enclosed paper, wherein I have attempted to show that there are specific resemblances between the most ancient Eskimo cultures, the Lake Baikal Neolithic, and the Mesolithic of northern Europe." Zu denselben Resultaten ist, unabhängig von COLLINS, auch GUTORM GJESSING gekommen.

Das sechste Kapitel behandelt die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen den Indogermanen und den altaischen Hirtenvölkern, und die zentralasiatische und eurasiatische Tierkunst, eine realistische Kunst, die unter Waldjägern entstanden sein muß. Mit einem siebenten Kapitel, das in logischer Reihenfolge die verschiedenen Ansichten über die Stellung des Germanischen in der indogermanischen Sprachfamilie; den Gegensatz von vorindogermanischer Vanenreligion und indogermanischer Asenreligion; den sich im wirtschaftlichen und sozialen Leben und in der psychologischen Zweifelt der Germanen kundgebenden Doppelsprung des Germanentums; die vom Germanentum unabhängige Eigenständigkeit anderer Kulturen in Europa; die vorindogermanischen Kulturen Europas; und schließlich den Gegensatz der vorindogermanischen Bauernkultur und indogermanischen Herrenkultur behandelt, führt der Verfasser, der in diesem letzten Kapitel des vorliegenden zweiten Bandes mit Weisheit und Zurückhaltung eine Brücke zwischen ferner Vergangenheit und aktueller Gegenwart zu schlagen gewußt hat, uns gleichsam hinüber zu den schwierigen Aufgaben des dritten Bandes.

Der einzige wirklich störende Druckfehler in dem Buche ist S. 218, Z. 9 von unten: germanischen. Lies: indogermanischen.

C. C. UHLENBECK.

Sydow C. W. v. *Selected Papers on Folklore*. Published on the occasion of his 70th Birthday. Selected and edited by LAURITS BODKER. 259 pp. in 8°. With 1 Portrait. Copenhagen 1948. ROSENKILDE and BAGGER.

Es handelt sich eigentlich um eine Festschrift anlässlich des 70sten Geburtstages des großen skandinavischen Forschers und Volkskundlers C. W. v. SYDOW, ausgewählt und zusammengestellt aus seinen schon früher publizierten Arbeiten aus dem Bereich der Volkskunde. Da der Band stofflich nichts Neues bietet, könnte man ihn nach einer kurzen allgemeinen Erörterung übergehen, wenn ein Umstand nicht wäre. Weil man nämlich eben auf Grund dieser mehrseitigen Zusammenstellung die markantesten Züge des Forschers doch klarer erkennen kann, lohnt es sich doch, einige Bemerkungen zu machen. Die Artikel des Bandes setzen sich aus drei Gruppen der Forschungsarbeit SYDOW's zusammen: 1. allgemeine volkskundliche Problematik, wie in den Artikeln: „On the Spread of Tradition“ und „Comparative Religion and Popular Tradition“; 2. Erntebräuche und Volksglaube im Licht der Kritik, wie in „The Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons“ und „Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung“; 3. die übrigen 6 Artikel gelten der Erforschung des Volkserzählungsstoffes und dessen Detailproblemen („Geography and Folk-Tale Oicotypes“; „Kategorien der Prosa-Volksdichtung“; „Popular Dite Tradition“; „Popular Prose Traditions and their Classification“; „Folk-Tale Studies and Philology“; „Das Volksmärchen unter ethnischen Gesichtspunkt“). SYDOW's Arbeit wird durch die Versuche gekennzeichnet, Erläuterung und genaue Bestimmung den in der Volkskunde gebrauchten Begriffen zu geben und zugleich festen Boden zur organischen Einteilung des Volkserzählungsstoffes (den er „Prosa-Volksdichtung“ nennt) zu schaffen. Insofern ist diese Tätigkeit zugleich Kritik und Korrektur der finisch-geographischen Märchenforscher-Schule und des Systems von AARNE-THOMPSON. Dabei will er die Einseitigkeit

der Methode von WESSELSKI auch richtigstellen, bzw. die Zusammenhänge der Forschung mit der philologischen Richtung deutlich angeben und abgrenzen. Natürlich sind seine Theorien nicht immer hundertprozentig überzeugend, doch gilt er immer als ein Bahnbrecher und ausgesprochen vielseitiger Kenner des Stoffes. Dies erhellt auch aus dieser Zusammenstellung, was ein besonderes Verdienst ist.

Dr. JOSEF SZÖVÉRFY, Fribourg.

Kerényi Carlo. *La religione antica nelle sue linee fondamentali.* XII + 285 pp. Bologna 1940. NICOLA ZANICHELLI.

Das von dem hervorragenden Kenner altgriechischer Religion und Mythologie, KARL KERÉNYI, als vierzehnter Band der von R. PETTAZONI herausgegebenen religionsgeschichtlichen Reihe verfaßte Werk *La religione antica nelle sue linee fondamentali* darf wirklich als grundlegend bezeichnet werden, denn es werden bei der Behandlung des so vielfach durchgearbeiteten Stoffes in der Tat fundamentale Fragen erörtert, und zwar in religionspsychologischer Sicht, stets ausgehend von der Realität der antiken Religion, beziehungsweise der religiösen Haltung und des religiösen Erlebens von Griechen und Römern. Die lebendige Beziehung zwischen antiken und modernen religiösen Erfahrungen wird dabei nicht unterbrochen.

Vom Wirklichkeitserlebnis des feiernden Menschen aus wird auch der Sinn der religiösen Festlichkeit erklärt. Es ist wichtig, daß die „festività“ nicht ausschließlich vom Standpunkt des beobachtenden Religionsforschers her gedeutet wird, der begreiflicherweise in der festlichen Aktion nur das magische und symbolische Mittel sehen kann, das erst die Verwirklichung einer gewünschten Situation herbeiführen soll; in erster Linie ist da an Fruchtbarkeitsriten mit entsprechenden Tänzen und Texten gedacht. Besonders eindrucksvoll zeigt sich nach KERÉNYI der echt hellenische Sinn sowohl für die „Wirklichkeit“ als auch für die „Festlichkeit“ in den für die Religiosität gewiß sehr bezeichnenden Mysterienfeiern. Über diese „mysteria“ hat der Verfasser im besprochenen Sinne Grundlegendes gesagt, nicht nur in diesem Buche, sondern besonders in seiner in „*Albae Vigiliae*“ erschienenen Schrift „Die Geburt der Helena samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-45“ (Rhein-Verlag, Zürich 1945, S. 42 ff.). Daß KERÉNYI hier einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen versucht zwischen den „Formen der großen Mystik des Morgen- und Abendlandes“ einerseits und dem kultisch umrissenen „Festerlebnis“, das dem Hellenen die Feier der Mysteria (eines Festes unter Festen !) bringt, anderseits, darf gewiß als methodisch richtig und fruchtbar bezeichnet werden. Doch die dem Mysteren auferlegte Pflicht der „Geheimhaltung“, wobei es sich gewiß um an sich „Unaussprechliches“ und um gebotene Verheimlichung gehandelt haben wird (hier sollte der lehrreiche Vergleich mit den „Mysterien“ ethnologischer Völker nicht vermieden werden, vgl. etwa W. KOPPERS, *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie*, Rhein-Verlag, Zürich 1945, S. 220 ff.), macht die Rekonstruktion des mystischen Erlebnisses schlechterdings unmöglich.

Von besonderem Werte ist die Gegenüberstellung griechischer und römischer Erlebnisformen im religiösen Bereich, sowie der entsprechenden sprachlichen Bezeichnungen. So sehr die feine Charakterisierung griechischer „Schau“ und Erkenntnis („Theoria“) mit ihren weitreichenden „Aspekten“ (sie weisen bis zu Paulus und Augustinus !) zu begrüßen ist, so anfechtbar erscheint die Festlegung des Begriffes „Religio“ auf das „*re-ligare*“ im Sinne einer „attività di prudente scelta“ (S. 191). Es sei auf den so sehr verzweigten und umstrittenen Entwicklungsgang des Wortes hingewiesen und die immerhin mögliche etymologische Ableitung von „*religare*“ (vgl. die Übersicht in dem Realenzyklopädie-Artikel von KOBBERT, S. 574). Wirklich „grundlegend“ sind die Erörterungen des Verfassers über die Haltung des Römers zum Mythos, der sich bei ihm als persönlich erlebter Kult manifestiert. Das Schlußkapitel des geistvollen Buches schildert und begründet die triumphale Rolle, die der Religion im

allgemeinen und der antiken Religion im besonderen für das Erkennen und Gestalten der Realität des Todes zukommt.

Knappe griechische und lateinische Indices erleichtern die Lektüre der inhaltsreichen Untersuchungen.

G. HERZOG-HAUSER, Wien.

Randa Alexander. *Orient und Okzident* (Orient und Okzident, herausgegeben von FRANZ NEUWIRTH. I. Band [Einführung]). 138 pp. in 8°. Zürich 1948. NZN-Verlag. Preis: in Leinwand geb. sFr. 8.80.

Die Serie, deren erstes Bändchen hier vorliegt, wendet sich an weitere Kreise und verzichtet deshalb auf wissenschaftlichen Apparat, will aber zuverlässige Information durch kompetente Fachleute bringen. RANDA, der Spezialist für byzantinische Geschichte ist, zeigt in seinem einführenden Bändchen die verschiedenen Aspekte des gesamten Problems auf, so im 1. Kapitel „Der eiserne Vorhang im Wandel der Jahrtausende“ (S. 7-32) die machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Orient und Okzident seit den Perserkriegen. Das 2. Kapitel „Gegebenheiten des Gegensatzes“ (S. 33-57) greift in die davor liegende Zeit zurück, um von den Wurzeln des kulturellen Werdens aus die Gegensätze besser zu verstehen. Darauf gründen dann die Ausführungen über „Das kulturelle Wechselspiel der Welthälften“ (3. Kapitel, S. 59-98), während das Schlußkapitel „Die Versöhnung im Glauben“ (S. 99-138) die religionsgeschichtlichen Vorgänge zu deuten und von da aus die Zukunftsmöglichkeiten zu verstehen sucht. „Die ‚dynamischen‘ Völker des Westens, die ‚statischen‘ des Ostens streben, gemäß ihrer gegebenen Eigenart, auf verschiedenen Wegen dem gleichen Ziele des Heiles zu.“ (S. 101) „Im Orient wie im Okzident sind religiöse Urkräfte am Werke, einer irrenden Menschheit die Versöhnung im Glauben zu bieten. Aber allein die Kirche vereint den ganzen Geist der Gegenwelten in Form und Inhalt“ (S. 137).

Das Buch ist flüssig geschrieben und verrät eine erstaunliche Belesenheit, meist auch ein zuverlässiges Urteil, das sich vor allzu einfachen Formeln hütet. Daß bei der Fülle des hier zusammengefaßten Stoffes hie und da Ungenauigkeiten unterlaufen, daß etwa bei der Schilderung des kulturgeschichtlichen Ablaufs nicht immer genügend zwischen Sicherem und Wahrscheinlichem unterschieden wird (besonders wo es sich um prähistorische Vorgänge handelt), ist nicht verwunderlich. Einige sinnstörende Druckfehler seien angemerkt: S. 8 müßte es heißen „Mitte des ersten Jahrtausends“ statt „ersten Jahrhunderts“, S. 20 „sinisiert“ statt „sinaisiert“, S. 115 „Nabi“ statt „Nahi“. Der Nestorianismus wurde nicht 381 in Konstantinopel verurteilt (S. 124), sondern 431 in Ephesus. — Mag auch bei den großen ideengeschichtlichen Deutungen nicht jede Einzelheit in gleicher Weise überzeugen — niemand wird leugnen können, daß das Bändchen reich an anregenden Gedanken ist. So kann man der neuen Buchreihe guten Erfolg wünschen.

JOSEF HENNINGER.

Kossak Zofia. *Das Antlitz der Mutter.* Bilder und Gedanken zur Geschichte Polens. (Orient und Okzident, herausgegeben von FRANZ NEUWIRTH, Bd. II.) 178 pp. in 8°. Zürich 1948. NZN-Verlag. Preis: in Leinwand geb. sFr. 8.80.

„Die Aufgabe der vorliegenden Skizze ist es, Polen erkennen und verstehen zu helfen. Das lebendige, wirkliche Polen mit seinen charakteristischen Tugenden und Fehlern, mit seinen angeborenen Eigenschaften, die seine Mitgift für das künftige Haus der europäischen Gemeinschaft darstellen.“ Die Verfasserin wendet ihr Augenmerk vor allem dem Charakter des Volkes zu, sie will die „unsterbliche Frage: von welchem Geiste seid ihr?“ beantworten.

Das Buch ist für das breite Publikum gedacht. Frau KOSSAK, die sich vor allem dem historischen Roman gewidmet hat, hat es verstanden, dem Werke eine fesselnde und poesievolle Note zu verleihen.

Indes kommt dem Buch noch eine tiefere Bedeutung zu. Es wird in ihm die Geschichte eines Randkulturgebietes geschildert. Das polnische Volk will sich die westeuropäische Kultur zu eigen machen, es versucht, diese Kultur nach Osten ausstrahlen, es ist gezwungen sie vor den mongolischen, türkischen und anderen Angriffen zu schützen. Es wird sie verteidigen, auch wenn sie ihm nicht mehr das zu geben vermag, was es von ihr verlangt: eine aus dem christlichen Gedanken organisch herauswachsende soziale und geistige Ordnung. Erwähnt wird mehrmals das eigenartige Gefühl des polnischen Volkes, „zum Westen zu gehören und mit dem Westen solidarisch zu sein, ein einseitiges, nie erwidertes Gefühl, das jedoch nur um so tiefer in den Herzen verankert“ ist (S. 53/4).

Auch zur Völkerpsychologie trägt dieses Buch bei. Die Verfasserin stellt die Geschichte Polens auf die Weise dar, wie sie durch das polnische Volk selbst erlebt wird. Daraus resultiert eine eigenartige Zusammenstellung von Tatsachen, die objektiv von unterschiedlicher, subjektiv aber von gleicher Bedeutung sind; Legenden beispielsweise werden als historische Fakta empfunden. Toleranz, Streben nach Gerechtigkeit, Freiheits- und Friedensliebe, das sind für die Verfasserin wie auch für das breite polnische Volk die Wertungskriterien jedes historischen Aktes. Alles ist durchleuchtet vom Bewußtsein, eine übernationale Mission zu erfüllen — der Inhalt dieser Mission kann je nach dem Zeitpunkt wechseln — und von einem tiefen, spontanen religiösen Glauben, welcher das Übernatürliche als immer gegenwärtig und greifbar empfindet. Die Verfehlungen gegen diese Ideale werden im Buch scharf kritisiert. Das Urteil eines Außerstehenden würde sicherlich oft milder ausfallen.

Mit dieser Einstellung hängt auch der polnische Messianismus eng zusammen. Frau KOSSAK will sich von ihm trennen, soweit er das Leiden der Heimat mit dem Leiden Christi vergleicht. Sie repräsentiert aber eine andere Nuance dieser Auffassung, die in gläubigen polnischen Kreisen etwa anzutreffen ist, indem sie die Überzeugung vertritt, das Unglück des Landes sei auf die göttliche Strafe für die Vernachlässigung der Mission des polnischen Volkes zurückzuführen. Noch manche andere Probleme werden auf ähnliche Weise in KOSSAKS Buch etwas vereinfacht, nicht zuletzt der aktuelle politische Zustand — was sich im Rahmen eines kleinen Buches nicht vermeiden läßt.

Im allgemeinen hat das Buch einen nicht zu unterschätzenden dokumentarischen Wert. Es ist interessant und bedeutungsvoll vor allem wegen seiner tief moralischen und geistig gesunden Haltung. Die deutsche Fassung des Übersetzers polnischer Literatur, Dr. ALFRED LÖPFE, verdient ein besonderes Lob.

ZYGMUNT ESTREICHER, Neuchâtel.

Volkskundliches aus Österreich und Südtirol. HERMANN WOPFNER zum 70. Geburtstag dargebracht. Herausgegeben von ANTON DÖRRER und LEOPOLD SCHMIDT. (Österreichische Volkskultur. Bd. I.) 332 pp. in 8°. Mit 1 Portrait, 3 Zeichnungen, 2 Karten und mehreren Notenbeispielen. Wien 1947. Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst. Preis: öS. 17.—.

Diese Festschrift enthält siebzehn Studien aus dem Kreise der Vertreter der österreichischen Volkskunde nach dem zweiten Weltkrieg; sie wird durch ein Verzeichnis der Arbeiten von Professor H. WOPFNER (Innsbruck) ergänzt. Es finden sich Artikel aus dem Forschungsfeld der religiösen Volkskunde, historischen Volkstumsforschung, Volkskunst usw. H. ANSCHÖBER berichtet über „altes bodenständiges Volkstum aus dem oberösterreichischen Hausruckviertel“, A. BINNA über „Geburt und

Taufe im oberösterreichischen Brauchtum“. H. COMMENDA bringt einen Beitrag zur Volkskunde des Salzkammergutes. A. DÖRRER behandelt eine religiös-volkskundliche Frage: „Der Tiroler Herz-Jesu-Bund“. Das Andenken des Forschers W. H. RIEHL wird im Artikel vom Prof. V. VON GERAMB geehrt und erneuert. J. A. JUNGSMANN beleuchtet den Ausdruck „Marterle“. K. M. KLIER teilt Hochzeitslieder aus Osttirol mit. H. KOREN beschäftigt sich mit dem Ackerbau-Gerät „Arl“ in Steiermark. Msgr. H. MANG schrieb über „Essen und Trinken“ als Gemeinschaftsförderung in Südtirol. Die Abarten von „Jahreskrippe“ werden im Artikel von A. MOLLING aufgezählt. H. NEUGEBAUER wirft einen Blick auf die Alchimisten in Tirol. B. und L. SANTIFALLER teilen „urbariale Aufzeichnungen“ vom mittelalterlichen Sillian mit. Die Frage „Kunst und Volkstum im Wiener Vormärz“ wird von LEOPOLD SCHMIDT analysiert. Abt H. SCHULER bringt Beiträge zur Verbreitung des Christentums in Veldidena, OTTO STOLZ zum Begriff Volk und Gemeinschaft in Tiroler Urkunden, Msgr. J. WEINGARTNER zum Leben der Tiroler Burgen im Mittelalter. Endlich befaßt sich R. ZODER noch mit den Volkstanzmelodien aus Vorarlberg. Das vorliegende Buch gibt also ein weitverzweigtes Bild aus der Tätigkeit der neu aufgenommenen Volkskunde-Forschung in Österreich, ohne sich auf eine bestimmte Fragengruppe festlegen zu wollen. Methodisch werden die alten, bewährten Forschungswege fortgesetzt.

Dr. JOSEF SZÖVÉRFY, Fribourg.

Pich Jakob. *Aus der Vergangenheit des Marktes Hadersdorf am Kamp.* Ein Heimatbuch. XII + 334 pp. in 8°. Mit 25 Abb. Horn (Nieder-Österreich) 1947. Verlag: FERDINAND BERGER, Wienerstr. 21-23.

Emsige Arbeit liegt darin, wie der Verfasser, Pfarrherr von Hadersdorf am Kamp, es schon selber sagt. Man muß wirklich froh sein, daß ein „Heimatbuch“, d. h. eine Art von lokaler Monographie, in einem solchen Umfange auf dem Büchermarkt nach den Kriegsjahren wieder erscheinen kann. Ganz ausführlich wird in den fünf Teilen des Buches die Urgeschichte und spätere Historie der Ortschaft und ihrer Einrichtungen, wie Pfarrei usw. geschildert. Es fehlen keine geschichtlichen Quellen und Urkunden in dieser Darstellung. Der Volkskundler kann höchstens schmerzlich vermissen, daß fast zweihundert Seiten den langen geschichtlichen Ausführungen gewidmet sind, dagegen nicht mehr als vierzehn der geistigen Kultur und etwa vierzig der materiellen Kultur der Ortschaft, d. h. eben der volkskundliche Teil doch ein wenig stiefmütterlich behandelt wurde. Sonst fehlt eigentlich aus den wichtigeren Partien nichts, außer einem Hinweis auf die dialektischen Verhältnisse der Siedlung. Ein Abschnitt stammt von Dr. ED. BENINGER über die älteste Besiedlung von Hadersdorf.

Dr. JOSEF SZÖVÉRFY, Fribourg.

Crottet Robert. *Forêts de la Lune.* Légendes Lapones-Scoltes. 207 pp. en 8°. Avec 18 bois gravés par RICHARDS KING. Neuchâtel 1950. La Baconnière.

Das Buch bringt folgende Erzählungen: Der Seehund. Das junge Ren. Marishka. Des Teufels Tod. Der Tod der Schwiegermutter. Das Aschenbrödel. Es war einmal ein Schiffein. Der See Galajarvi. St. Nikolaus. St. Alexius. Der kleine Riese. Sonia. Der Händler mit Ratschlägen. Der weiße Pelzmantel. Die Antwort des großen Ren. — Wenn auch eine Notiz auf dem Schutzumschlag vermerkt, daß es sich nur um eine Auswahl von Geschichten handelt, die der Verfasser nach Berichten eines Dorfpoeten aufgezeichnet hat, so wünschte der Ethnologe doch mehr Angaben über Zeit und Ort der Aufnahme, über die Sprache der Verständigung usw. Aber dem Verfasser kam es offenbar nur auf eine literarisch schöne Wiedergabe an, die ihm bei seiner feinen Einfühlung in die Naturverbundenheit des Volkes gut gelungen ist.

DOMINIK SCHRÖDER.

Ränk Gustav. *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nord-eurasischen Völker.* Ein Beitrag zur nordeurasischen Ethnologie. I. Teil. (Skrifter utgivna av Institutet för Folklivforskning vid Nordiska Museet och Stockholms Högskola. 2.) 136 pp. in 8°. Mit 33 Abb. Stockholm 1949.

Nach den üppig behandelten Haus- und Siedlungstypen endlich ein neues Thema und in klarer, mehrseitiger Behandlung! Diese Untersuchung beweist am klarsten, daß die Fragen der „Wörter“ und „Sachen“, d. h. die Erforschung der ideellen und sachlichen Tradition des Volkes nicht getrennt werden können, daß im Gegenteil die richtige Behandlungsweise eben die synoptische Untersuchung ist. Der Verfasser will die Raumgestaltung aus den traditionellen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Faktoren des Familienlebens im nördlichen Osteuropa ableiten und es gelingt ihm, ein Ganzes und ein einleuchtendes Beispiel zu geben. Aus seiner Untersuchung erhellt, daß die Längs- und Querteilung des Hauses nach bestimmten baustrukturellen Elementen (wie Stangen, Balken usw.) erfolgt, bzw. die Trennung in Quer- und Durchschnitt verschiedene Funktion und Bedeutung erhält. Die traditionell-entwicklungsgeschichtlichen Elemente der Einteilung zeigen sich stark bei der Ausgestaltung der Frauen- und Männerseiten. Soziales und Familienstrukturelles kommt bei der Tradition in Bezug auf den Platz des Familienvaters und des Gastes zum Ausdruck. Die religiösen Vorstellungen spielen bei der Auswahl der Hinterecke als Heiligtum eine starke Rolle. Der Verfasser untersucht auch die Tischordnung, die Rolle der Seiten und Ecken in Zusammenhang mit den Festbräuchen, den verschiedenen Riten und dem Totenkult, bzw. dem Seelenglauben. Der letzte Teil des Werkes ist der Raumeinteilung der Tscheremissen und Wotjaken gewidmet. Wenn man die Vorteile der Arbeit zusammenfassen will, kann man folgendes sagen: 1. neue Themenwahl, 2. klare Anordnung und Darstellung, 3. gutes methodisches Verfahren und richtige Einschätzung der geistig-traditionellen und wirtschaftlich-geographischen Elemente, 4. ausführliche Literatur. Und zum Abschluß eine persönliche Notiz: im Vorwort erwähnt der Verfasser, er habe einen Teil seines Stoffes bei der Flucht aus seiner Heimat verloren. Dieser Satz beleuchtet die Schwierigkeiten der Forscher aus Nord- und Osteuropa, die auch unter solchen Umständen noch weiterarbeiten.

Dr. JOSEF SZÖVÉRFY, Fribourg.

Schaeder Hans Heinrich. *Der Orient in deutscher Forschung.* Vorträge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942. Herausgegeben von HANS HEINRICH SCHAEDEER. (Deutsche Orientforschung. Gemeinschaftsarbeit deutscher Orientalisten und orientalistischer Archäologen unter Gesamtleitung von WALTHER WÜST.) XII + 261 pp. in 4°. Mit 54 Tafeln. Leipzig 1944. Verlag OTTO HARRASSOWITZ. (Zweigstelle: Wiesbaden, Humboldtstr. 29.)

Vom 30. September bis 3. Oktober 1942 fand in Berlin die „Erste Arbeitstagung deutscher Orientalisten und orientalistischer Archäologen“ statt, über die der vorliegende Sammelband berichtet. 22 Referate befassen sich teils mit allgemeinen Überblicken, teils mit Einzelfragen aus einem Gebiet, das geographisch von den Grenzen Europas bis zu den Taivölkern Südasiens und nach Japan, chronologisch von der Zeit der Hieroglyphen- und Keilschriftliteratur bis in die Gegenwart hinein reicht. „Es konnte sich nicht darum handeln, einen erschöpfenden Bericht über das Ganze der deutschen Orientforschung und ihres Arbeitsstandes zu erstatten. Wohl aber sollte und konnte eine mannigfaltige und vielseitige Vorstellung von der gegenwärtigen Arbeit und den Zukunftsaufgaben ihrer Einzelgebiete vermittelt werden.“ (S. V.) Dieses Ziel ist sicher erreicht worden. Darüber hinaus findet sich in diesem Band, trotz der

in mancher Hinsicht zeitbedingten Art der Zielsetzung und der Darstellung, vieles von bleibendem Wert. Der Raummangel gestattet nicht, auf die einzelnen Beiträge einzugehen¹; da aber wegen der Kriegsverhältnisse diese Veröffentlichung wahrscheinlich weniger Beachtung gefunden hat, dürfte ein Hinweis an dieser Stelle auch jetzt noch, sechs Jahre nach dem Erscheinen, angebracht sein.

JOSEF HENNINGER.

Moscatti Sabatino. *Storia e civiltà dei Semiti.* XV + 245 pp. in 8°. Con 32 tavole e 4 grafici. Bari 1949. GIUS. LATERZA & Figli. Prezzo: Lire 1200.—.

Durch seine Lehrtätigkeit an der staatlichen Universität in Rom wurde MOSCATI veranlaßt, diese Einführung in das Studium der altsemitischen Kulturen zu schreiben. In den drei ersten Kapiteln werden Lebensraum, Name, Sprache, Rasse und Herkunft der Semiten behandelt, im 4. - 9. Kapitel die einzelnen Völker dieser Gruppe; das 10. Kapitel bringt eine abschließende Würdigung. Die gebotenen Informationen sind im großen und ganzen zuverlässig, und da die Darstellung, entsprechend der Bestimmung für weitere Kreise, leicht verständlich und angenehm lesbar ist, wird das Buch vielen gute Dienste leisten.

Auf einige Mängel, die man in einer neuen Auflage gerne beseitigt sähe, hat G. RYCKMANS vom Standpunkt des Orientalisten aus hingewiesen. (*Le Muséon* 62 [1949], p. 161.) Auch vom Standpunkt des Ethnologen sind einige Bemerkungen zu machen, besonders zur Rekonstruktion ursemitischer Zustände im 3. Kapitel (S. 25-38). Die Herleitung der Mutterfolge aus der Promiskuität (S. 33) ist eine veraltete Theorie (vgl. darüber jetzt K. MEULI in der neuen Ausgabe von J. J. BACHOFEN, Bd. III [Basel 1948], S. 1100, 1110-1115, und die dort angegebene Literatur). Bei der Schilderung der alten Nomadenreligion (S. 35-37, 195-197) wird dem Polydämonismus eine zu große Bedeutung beigemessen (vgl. dazu jetzt W. F. ALBRIGHT, *Journal of the American Oriental Society* 60 [1940], pp. 283-301, bes. 292 f., und die dort angegebenen Belege). Der Glaube an das Götterpaar Himmel und Erde mit seiner starken Betonung der Fruchtbarkeit (S. 36) ist typisch agrarisch und daher wohl nicht (mit W. R. SMITH) in die Nomadenzeit zurückzudatieren. Durch eine entsprechende Berücksichtigung der neueren Ergebnisse der Ethnologie, besonders auch durch Vergleiche mit anderen Hirtennomaden, könnte MOSCATI's Darstellung der Semiten noch manches gewinnen.

JOSEF HENNINGER.

Seton-Williams M. V. *Britain and the Arab States. A Survey of Anglo-Arabian Relations, 1920-1948.* IX + 330 pp. in 8°. With 2 Maps. London 1948. LUZAC & Co, Ltd., 46 Great Russell Street, W. C. 1. Price: sh. 21/—.

Dieses Buch ist eine für weitere Kreise bestimmte, aber sorgfältig dokumentierte Gesamtdarstellung der Beziehungen zwischen Großbritannien und den arabischen Staaten, die in einzelnen Kapiteln behandelt werden, nämlich Irak, Ägypten (mit dem anglo-

¹ Folgende sechs Vorträge sind in erweiterter Form und teilweise mit leicht verändertem Titel nochmals an anderer Stelle publiziert worden: WALTHER BRAUNE, Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern; ALBRECHT ALT, Der Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum; FRANZ TAESCHNER, Das islamische Rittertum im Mittelalter; OTTO EISSFELDT, Mythos und Sage in den Ras-Schamra-Texten; GOTTHARD JÄSCHKE, Der Turanismus und die kemalistische Türkei; ERNST KÜHNEL, Ergebnisse und Aufgaben der islamischen Archäologie (in: RICHARD HARTMANN und HELMUTH SCHEEL, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft. [Leipzig 1944.] Verlag OTTO HARRASSOWITZ).

ägyptischen Sudan), Libanon und Syrien, Palästina, Transjordanien, Saudi-Arabien, Yemen und den Staaten des Persischen Golfs. Ein einleitendes Kapitel befaßt sich mit dem Aufkommen des arabischen Nationalismus, ein Schlußkapitel mit der 1944 gegründeten arabischen Liga. (Das Manuskript scheint im März 1948 abgeschlossen zu sein, daher konnten die Proklamation des Staates Israel und die darauf folgenden Ereignisse noch nicht berücksichtigt werden.) Der Hauptwert des Buches besteht in der sorgfältigen Zusammenstellung der einzelnen Ereignisse mit genauen Quellenangaben; in den Appendices sind 21 wichtige Dokumente, vor allem Verträge, im Wortlaut wiedergegeben. Zusammenfassungen und Reflexionen, die über die nüchterne Registrierung von Tatsachen hinausgehen, sind selten. Von direkt ethnographischem Interesse sind nur wenige Einzelheiten, z. B. die Konflikte zwischen den neuen Staatsgrenzen und den jahrtausendealten Saisonwanderungen der Beduinen, die nun durch eigene Abmachungen geregelt werden mußten.

Im großen und ganzen ist die gebotene Information zuverlässig. Die Angaben über die Geschichte des Kalifates (S. 194, Anm. 17) sind aber nicht in allen Einzelheiten genau. Der Stamm, aus dem die Dynastie von Hâil hervorgegangen ist, heißt nicht Shammah, wie man S. 181 und 193, Anm. 3, lesen kann, sondern Shammâr. Auch finden sich stellenweise sinnstörende Druckfehler, so z. B. im französischen Text des Vertrages von Saadabad (S. 304-306).

Die Verfasserin vertritt den britischen Standpunkt, wie sich in der Kritik an der Orientpolitik anderer Staaten zeigt (etwa S. 96-116, 150); die eigenen Fehler werden dabei aber nicht verschwiegen (3-6; vgl. auch 92 f., 123, 142). Mit seiner ruhigen, nüchternen Darstellung und der diskreten Art, wie der eigene Standpunkt zur Geltung gebracht wird, unterscheidet sich das Buch vorteilhaft von vielen anderen Publikationen über den Nahen Orient.

JOSEF HENNINGER.

Smith Margaret. *Al-Ghazālī the Mystic.* A Study of the Life and Personality of ABU HAMID MUHAMMAD AL-TUSI AL-GHAZALI, together with an account of his Mystical Teaching and an estimate of his place in the History of Islamic Mysticism. 247 pp. in 8°. London 1944. LUZAC & Co. Price: sh. 21/—.

Die Verfasserin, welche bereits eine Reihe Arbeiten über die frühe Mystik im Islam der Orientalistik vorgelegt hat, war bestens berufen, über den großen Theologen des 11./12. chr. Jahrhunderts eine Monographie, die sich auf AL-GHAZALI's Mystik beschränkt, zu bieten. Wie die zahlreichen Zitate beweisen, wurden von ihr die arabischen Quellen selbst weitgehendst benutzt. Vor allem sind ihre Darstellungen über die Umwelt AL-GHAZALI's sowie über dessen Lebensverhältnisse sehr wertvoll. Besonders sind auch die neuplatonischen und christlichen Zuflüsse, welche jene eigenartige Bewegung im Islam, die wir als Mystik bezeichnen, gespeist haben, vortrefflich in ihrer Bedeutung dargestellt worden (pp. 120-123; 105-112). Bisher von der Orientalistik weniger hervorgehobene Züge der Persönlichkeit AL-GHAZALI's, wie dessen Einstellung zur Natur, zu Dichtung und Musik kommen in diesem Buch voll zur Geltung. Zum Schluß weist die Verfasserin auf die Stellung dieser Mystik im Islam überhaupt hin. AL-GHAZALI war es, der an die alten ethisch gerichteten Gottesfreunde anknüpft und dadurch den Sufismus mit dem orthodoxen Islam versöhnte, während die andere Richtung über IBN MASARRA und IBN 'ARABI zur pantheisierenden Heterodoxie führte. Gewiß wird dieses Werk besonders dem jungen Islamwissenschaftler eine treffliche Einführung in das Wesen der islamischen Mystik überhaupt sein.

DR. ERNST BANNERTH.

Cerulli Enrico. *Etiopi in Palestina.* Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme. Vol. I. (Collezione Scientifica e Documentaria, a cura del Ministero dell'Africa Italiana. Vol. XII.) XV + 459 pp. in 8°. Con 27 tavole. Roma 1943. La Libreria dello Stato.

Seit dem frühen Mittelalter bestand in Jerusalem eine Gemeinde von äthiopischen (d. h. abessinischen) Christen. CERULLI hat sich in dankenswerter Weise der Aufgabe unterzogen, die in europäischen und orientalischen Quellen verstreuten Materialien zur Geschichte dieser Gruppe zu sammeln. In 45 Kapiteln werden die einzelnen Quellenzeugnisse in chronologischer Reihenfolge angeführt, auf die Tragweite ihrer Aussagen und auf ihren historischen Wert geprüft. Das Ergebnis dieser umfassenden Arbeit ist:

Aus dem 5.-10. Jahrhundert liegen nur unsichere Angaben vor; seit dem ersten Kreuzzug ist dagegen die Existenz dieser Kommunität sicher bezeugt, und zu Anfang des 13. Jahrhunderts findet sich auch der Name Abessinien zum erstenmal bei europäischen Schriftstellern. Durch die Äthiopier in Jerusalem, die mit Pilgern aus allen europäischen Nationen in Kontakt kamen, gelangten die ersten Nachrichten über Abessinien nach Europa, und umgekehrt vermittelten sie ihrer afrikanischen Heimat Kenntnisse vom christlichen Europa und europäisches Kulturgut. (Vgl. darüber auch *Anthropos* XLV [1950] S. 378.) Ebenso bildeten die Äthiopier in Jerusalem ein wichtiges Bindeglied zwischen der abessinischen Kirche und den vorderasiatischen christlichen Gemeinschaften (Maroniten, Jakobiten, Nestorianern, Armeniern, Georgiern). In Europa wurden die Nachrichten über ein christliches Königreich in Afrika mit den legendarischen Traditionen über das Reich des „Priesters Johannes“ in Verbindung gebracht und spielten eine bedeutende Rolle in manchen Kreuzzugsprojekten und in den Plänen der großen Entdecker des 15. Jahrhunderts. Nachdem im 17. Jahrhundert durch die Jesuitenmissionare direkte Beziehungen zwischen Europa und Äthiopien hergestellt waren, hatte die äthiopische Gemeinde in Jerusalem nur noch lokale Bedeutung. Der vorliegende Band schließt daher mit dem 16. Jahrhundert; der II. Band soll die Geschichte dieser Gemeinde bis zur Gegenwart fortführen.

JOSEF HENNINGER.

Furlani Giuseppe. *I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandei.* Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCXLV. 1948. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII. Vol. II. Fasc. 3. pp. 119-189 in 4°. Roma 1948. GIOVANNI BARDI.

The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia) D. C. 31. Translated by E. S. DROWER. Oriental Translation Fund, Vol. XXXVI. III + 218 pp. in 8°. Con 289 pp. facsimile. London 1949. The Royal Asiatic Society. Price: £ 2.10 s.

Die Mandäer, jene Sekte im untersten Irak und den anstoßenden Gebieten des Iran, sind mit ihren Schriften und Wasserriten über den engsten Kreis der Fachgelehrten hinaus bekannt geworden seit der durch die Arbeiten LIDZBARSKIS' und REITZENSTEIN'S ausgelösten Einbeziehung in die neutestamentliche Forschung und die anschließende lebhaft diskutierte zwanziger Jahre. Hat dieselbe auch ergeben, daß die Redaktion des mandäischen Schrifttums erst spät, in arabischer Zeit, erfolgt und neue und bessere Kunde über die Anfänge des Christentums dort nicht zu holen ist, so sichert doch das Bestehen begrifflicher und stilistischer Beziehungen der mandäischen Literatur zur paulinischen und johanneischen, zu Ignatius, den Oden Salomos usw. allen Arbeiten zum Schrifttum und der Vorgeschichte dieser Sekte auch weiterhin ein allgemeineres

Interesse; vgl. meinen Beitrag „Zur Mandäerfrage“ in der für den Frühling 1950 vorgesehenen Festschrift des Hebrew Union College.

FURLANI, der durch seine Arbeiten über die babylonische und hetitische Religion, über die Jeziden usw. bestens bekannte italienische Religionshistoriker, der sich wiederholt auch schon zu Fragen der mandäischen Religion geäußert hat, legt hier eine umfassende Sammlung alles dessen vor, was die mandäischen Texte mit Einschluß der Zauber- und Beschwörungsliteratur über Planeten und Tierkreis bieten, die hier eine große, wenn auch allermeist negative Rolle spielen: Zahl, Namen, Reihenfolge, Tätigkeit, Eigenschaften, die zugehörigen Mythen, ihre Verbindung mit Adam und Eva, mit Hibil Ziwa, Ruha usw.

Die Umschrift des Mandäischen ist die von Mrs. DROWER in ihren Publikationen befolgte, die m. E. nur daran krankt, daß die Wiedergabe von Alef mit *a*, Waw mit *u* und Jod mit *i* den fatalen Anschein einer vokalischen Schreibweise vortäuscht und gerade bei den Endungen zu einer entsprechend unrichtigen Aussprache führt, wo z. B. *malwašia* doch eben als *malwaš*, *nihuia* als *nehwē* auszusprechen ist; eine Wiedergabe mit *ʿ*, *w* und *j* schiene mir darum zweckmäßiger. Sonst weiß ich nur Kleinigkeiten zu bemerken. Die von F. für *Šibiahia*, die allgemeine Bezeichnung der Planeten, vorgeschlagene neue Erklärung als kollektiv gebrauchtes Ordinale, „die Siebenheit“ (S. 121 ff.), vermag nur eben das *h* nicht zu erklären, das die Ordinalia sonst nie haben; NÖLDEKE's Erklärung als „die sieben Brüder“ möchte ich darum doch vorziehen: die erste Silbe hätte dann noch den ursprünglichen Vokal, den der benachbarte Labial später dann in *u* umwandelte. — *Sira* für *Sin* wird richtig auf aramäisches *sahrā* zurückgeführt (S. 129); ein akkadisches *šeru* „Mondsichel“ (BEZOLD), an das F. daneben denkt, ist, wie mir W. v. SODEN schreibt, nicht gesichert. — Von den Bezeichnungen für Venus (S. 133 ff.) wird *Astira* erst S. 139 erwähnt, ebenso (*A*)*nanai*, die babylonische *Nanai*; aber wo ist ein akk. *ištartu* (S. 133) belegt? — Bei *Bel* (S. 135 f.) hätte das bei THEODOR BAR KONAJ erhaltene *Marāik* (POGNON S. 226 f., und dazu BOUSSET, Hauptprobleme 27³) erwähnt werden können. — Zu *Nirig* (S. 136 f.) gibt JENSEN, Kosmologie 476, ohne Beleg, aber jedenfalls mit NÖLDEKE's Billigung, auch ein *Nirgil* an. — *Malwaša* ist nicht aramäischer (S. 141), sondern sumerischer Herkunft (s. ZIMMERN, Fremdwörter 62), wenn gleich das akkadische Zwischenglied m. W. noch immer fehlt. — Der mandäische Name der Wage ist *Qaina*, nicht *Qaiana* (S. 142). — Satan von *saḥah* „irren“ abzuleiten (S. 143⁵) geht nicht wohl an, wo das Hebräische das Wort noch in allgemeinerer Appellativbedeutung und auch die zugehörigen Verben *sāḥan* und *sāḥam* hat; auch die Herleitung des Beelzebub von akk. *beidabābi* (S. 136, nach JENSEN) ist doch höchst fragwürdig. — Zu dem nur teilweise gelungenen Schöpfungswerk der Planeten (S. 150) vgl. auch O. DÄHNHARDT, Natursagen zum Alten Testament I (1907) 20 ff. — S. 146, Z. 13 lies *kasiata* und S. 171 Z. 5 v. u. lies XIII 527-529. Die S. 125⁷, 136⁸, 139² und 145² genannten Seitenzahlen stimmen nicht; es handelt sich, wie mein Schüler R. MACH feststellte, um Zitate aus LIDZBARSKI's Aufsatz im Florilegium ... de VOGUÉ (1909) und zwar S. 370, 361, 369 f. und 371.

Den babylonischen Hintergrund hat natürlich auch F. gesehen, mehrfach selber betont. Allerdings beweist das gerade bei den Planeten mit ihrer Verbreitung über ganz Vorderasien nicht viel. Aber Einzelheiten verdienen da um so mehr Beachtung: die Dreiheit *Šamiš*, *Sin* und *Libat*, die abgesehen von der Voraussage der Sonne ganz der babylonischen Dreiheit *Sin*, *Šamaš* und *Istar* entspricht (S. 139); die Erwähnung von Babel und Borsippa als den Kultstädten von *Bel* und *Nebo* (S. 136); Götterattribute, die noch positiven Klang und öfter auch ihre genaue babylonische Entsprechung haben wie „König der Götter“ (*šar ilāni*) für *Bel* (S. 136). Anderes ist dann freilich ebenso deutlich gerade nichtbabylonisch: jene Voraussage der Sonne (S. 126²); auch die Namen der Tierkreisbilder (S. 124) sind anders als die der Planeten aramäisch.

LADY DROWER, bekannt als die Verfasserin der einzigen modernen und sachkundigen Schilderung des Mandäervölkchens (The Mandaeans of Iraq and Iran, 1937) und zahlreicher kleinerer Veröffentlichungen aus diesem Gebiet, gibt von diesem hier

erstmal veröffentlichten Text einer in ihrem Besitz befindlichen Handschrift Facsimile und Übersetzung, dazu in Anmerkungen die Varianten zweier anderer Handschriften — die eine in Paris befindliche hat seinerzeit NÖLDEKE für seine Grammatik benützt — sowie sprachliche und sachliche Bemerkungen, anhangsweise auch ein Verzeichnis bemerkenswerter Wörter, eine Liste der vorkommenden Orts- und Ländernamen (leider ohne Belegstellen!) und ein Sachverzeichnis. Die Sprache betrachtet sie im Unterschied zu NÖLDEKE nicht als künstlich archaisch, sondern mindestens im ersten und ältesten Stück als in einem Übergangsstadium begriffen. Sonst anerkennt sie persische und arabische Einflüsse, rechnet auch geradezu mit Übersetzung aus diesen Sprachen. Wie alle größeren mandäischen Werke ist auch dieses ein Sammelwerk, dessen einzelne Teile ganz verschiedener Herkunft sind. Die Stücke des ersten Teils sind immerhin durch formale Eigentümlichkeiten und die Person des Abschreibers zusammengehalten.

Nach seinem Inhalt ist das „Tierkreisbuch“ mit seinen Omina und astrologischen Deutungen kein besonders interessanter und wertvoller Vertreter des mandäischen Schrifttums. Tatsächlich enthält es auch nur wenig spezifisch Mandäisches, außer der Sprache die religiösen Floskeln am Ende der einzelnen Abschnitte, den bis auf Bihram, einen berühmten Hohenpriester der Vorzeit, zurückgeführten Isnad der Kopisten (S. 66 f.) und die Liste der zugelassenen geistlichen oder *Malwaši*-Namen (S. 68 f.). Wieweit neben und hinter der persischen und arabischen noch babylonische Astrologie und Vorzeichenwissenschaft zu fassen ist, müßte vom Spezialkenner untersucht werden. Daß die Priester heute noch das Buch gerade am Neujahrstag konsultieren (S. 1), erinnert gewiß an babylonischen Brauch, liegt aber auch in der Natur der Sache. Eher könnte in einzelnen Ortsnamen alte Tradition stecken; doch führen sie auch leicht irre, indem Babil z. B. lange für Bagdad beliebt war. Dürfte so die babylonische Ernte ziemlich mager ausfallen, so kommt der Volkskundler um so eher auf seine Rechnung; erwähnt sei nur, daß ein Kind, dem von Geburt an Unheil droht, mit „gemischter Milch“ aufgezogen, d. h. von verschiedenen Frauen gesäugt wird (S. 3). Auf alle Fälle aber weiß man Lady DROWER für ihre mühsame und entsagungsvolle Arbeit lebhaften Dank, und weiteren Ausgaben und Übersetzungen, die wie verlautet bevorstehen, sieht man gespannt entgegen.

W. BAUMGARTNER, Basel.

de Jong J. W. *Cinq chapitres de la Prasannapadā*. (Buddhica. Documents et travaux pour l'étude du bouddhisme. Première série: Mémoires, tome IX.) XVI + 167 pp. en 8°. Paris 1949. PAUL GEUTHNER.

L'excellente série des « Buddhica » dans laquelle ont déjà paru, avant la guerre, plusieurs travaux faisant date dans la bouddhologie reprend heureusement son activité en nous offrant une nouvelle publication de grande importance. La *Prasannapadā* de CANDRAKĪRTI est le seul commentaire des *Madhyamakakārika* de NĀGĀRJUNA dont le texte sanscrit est conservé et constitue la source la plus complète et la plus importante de notre connaissance du système philosophique des Mādhyamika. Le texte lui-même a été rendu accessible par une remarquable édition de LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN parue il y a déjà 36 ans; ce n'était cependant que le premier pas dans l'étude de cette œuvre bourrée de difficultés. Pour que les non-indianistes puissent en profiter, il fallait une traduction commentée. Or, jusqu'à présent aucun indianiste n'a tenté de fournir une traduction complète de la *Prasannapadā*. Contrairement aux « sommes » des systèmes hinayanistes (*Abhidharmakośa* de VASUBANDHU) et du Vijñānavāda (*Mahāyānasūtrālamkāra* de MAITREYA-ASAṅGA, *Mahāyānasamgraha* d'ASAṅGA, *Vijñaptimātratāsiddhi* de VASUBANDHU et la *Siddhi* de HUIAN-TSANG), le traité fondamental du Madhyamaka n'est connu que par des traductions partielles dont la première a paru 13 ans après l'édition du texte original¹. Elle a été suivie par deux publications très

importantes de ST. SCHAYER² qui constituaient le modèle d'interprétation de ce genre de texte. Malheureusement, la mort prématurée de l'éminent savant polonais ne lui a pas permis de réaliser son intention d'une traduction intégrale de l'œuvre de CANDRAKĪRTI. Le chapitre XVII de la *Prasannapadā* a été traduit par E. LAMOTTE, dans l'appendice de son édition et traduction du *Karmasiddhiprakaraṇa* de VASUBANDHU³, et c'est ici que s'arrêtèrent les publications d'avant-guerre. Sur les 27 chapitres de la *Prasannapadā*, 10 seulement ont été traduits, le reste n'était accessible à ceux qui ne lisaient pas le sanscrit qu'à travers les résumés et les analyses sommaires de S. CH. VIDYABHUSANA⁴, L. DE LA VALLÉE POUSSIN⁵ et P. TUXEN⁶.

C'est donc avec joie que l'on salue l'initiative de M. DE JONG de continuer le travail abandonné par ses prédécesseurs et de nous fournir la traduction de cinq nouveaux chapitres de la *Prasannapadā*, avec une joie d'autant plus grande que le jeune savant hollandais qui, pour débiter en bouddhologie, a eu le courage de s'attaquer à une tâche si ardue, se révèle d'emblée comme un travailleur de premier ordre, pleinement maître de ses moyens et réunissant les dons de philosophe à ceux de philologue, condition indispensable pour ce genre de travail. Il ne se borne pas à la traduction du texte sanscrit, mais l'accompagne également de l'édition critique de la version tibétaine des chapitres en question. Cette version est excellente et déjà DE LA VALLÉE POUSSIN, en éditant le texte sanscrit de la *Prasannapadā*, a considéré la version tibétaine comme plus digne de confiance que les manuscrits sanscrits conservés jusqu'à notre époque. Lui-même et les autres traducteurs de l'œuvre de CANDRAKĪRTI prenaient constamment cette version en considération ; mais M. DE JONG est le premier à fournir le texte tibétain intégral des chapitres qu'il étudie. Ceci lui permet de contrôler les lectures sanscrites adoptées par l'éditeur et de mieux comprendre les passages obscurs. Un double index : sanscrit-tibétain et tibétain-sanscrit de termes techniques est tiré par l'auteur de la comparaison des deux versions.

Les chapitres traduits par M. DE JONG portent sur les sujets de grande importance : problème du « moi » (chap. XVIII), problème du temps (chap. XIX), complexe des causes et des conditions (chap. XX), production et disparition (chap. XXI) et le Tathāgata (chap. XXII). La traduction française, d'une exactitude et clarté remarquables, évite heureusement les écueils si fréquents dans les travaux de ce genre : texte farci de termes sanscrits ou jargon européen dont les termes ne sont pas compréhensibles sans commentaire. Les notes, très fréquentes au début, mais dont on est étonné de voir diminuer le nombre dans les derniers chapitres, sont très utiles et fournissent une excellente bibliographie des problèmes étudiés. Les quelques corrections du texte original, dans la plupart des cas basées sur la comparaison avec la version tibétaine, sont bien justifiées. Contrairement à l'usage de ses prédécesseurs, M. DE JONG n'a ajouté à sa traduction qu'une brève introduction de quatre pages où il donne les renseignements bibliographiques essentiels (à ajouter le résumé de L. DE LA VALLÉE POUSSIN, cité dans la note 5 du présent compte rendu) et quelques observations sur l'interprétation de la notion de la vacuité chez NĀGĀRJUNA. On ne saurait que souscrire à son opinion que la transcendance absolue de la réalité suprême est chez NĀGĀRJUNA d'ordre gnoséologique et non d'ordre ontologique : « Il n'y a pas pour lui (pour NĀGĀRJUNA) deux réalités dont

¹ TH. STHERBATSKY, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Leningrad 1927, pp. 79-212.

² Ausgewählte Kapitel aus der *Prasannapadā*. Mémoires de la Commission Orientaliste de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres 14, Kraków 1931, und Feuer und Brennstoff. Ein Kapitel aus dem *Mādhyaṃikāśāstra* des NĀGĀRJUNA mit der *Vṛtti* des CANDRAKĪRTI, *Rocznik Orientalistyczny* 7, 1931, pp. 26-52.

³ Le traité de l'acte de VASUBANDHU, *Karmasiddhiprakaraṇa*. Mélanges chinois et bouddhiques 4, Bruxelles 1936, pp. 265-288.

⁴ *Journal of the Buddhist Text Society*, Calcutta 1896-1898. Les résumés et les traductions partielles de Vidyabhusana n'ont pas la valeur scientifique suffisante.

⁵ Résumé du chap. 24 dans « Mélanges Ch. de Harlez », Leiden 1896, pp. 313-320.

⁶ *Indledende Bemaerkninger til Buddhistisk Relativisme*. København 1936. C'est la seule analyse complète et scientifique des thèses principales de la *Prasannapadā* entière ; étant toutefois rédigée en danois, elle n'est pas accessible à tout le monde.

l'une transcende l'autre, mais une seule réalité qui transcende toute connaissance discursive ». Tout le raisonnement soi-disant négativiste de NĀGĀRJUNA n'est qu'un essai « de traduire en termes philosophiques une expérience mystique, une expérience directe et individuelle d'une réalité ineffable ».

Après le travail de M. DE JONG, il ne reste que 12 chapitres de la *Prasannapadā* à traduire ; il faudrait espérer que l'auteur, après avoir si brillamment débuté, ne s'arrêtera pas à cette première réussite, mais voudra utiliser son expérience du sujet et du style de CANDRAKĪRTI pour achever la traduction de l'œuvre. Dans ce cas, qu'il me soit permis de faire une suggestion pour la suite éventuelle du travail : d'indiquer aux marges de la traduction les numéros des pages et les lignes du texte sanscrit, ce qui faciliterait considérablement la recherche des renvois.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

Ruben W. *Die Philosophen der Upanishaden*. 338 pp. in 8°. Bern 1947.
A. FRANCKE AG. Verlag.

Il n'y a rien de plus vague que le terme pourtant si répandu : « Philosophie des Upanishad. » Bien que tous les auteurs sachent que les Upanishad constituent une abondante littérature s'étendant à travers les siècles jusqu'aux temps modernes et contenant les doctrines les plus variées, on continue à y voir l'expression d'une attitude spéciale, d'une doctrine plus ou moins homogène. Et cependant, même si l'on ne prend en considération que les quatorze Upanishad les plus anciennes, on doit reconnaître plutôt le contraire, c'est-à-dire qu'elles représentent des attitudes philosophiques très variées et souvent contradictoires. Pour ordonner cette variété dans les cadres plus ou moins précis sur lesquels on pourrait mettre l'étiquette « philosophie des Upanishad », trois méthodes ont été employées jusqu'à présent : a) admettre l'interprétation donnée aux Upanishad par quelque grand exégète indien et rejeter comme des déviations de la doctrine fondamentale ou tout simplement des interpolations tardives tout ce qui, dans les anciens textes, ne s'accorde pas avec cette interprétation (telle fut par exemple la méthode de DEUSSEN qui, en se basant sur ŚĀṆKARA, reconnut le monisme idéaliste comme la seule doctrine orthodoxe des Upanishad et ne vit dans les autres attitudes upanishadiennes — dans le panthéisme, théisme ou réalisme — qu'une dégénération de la pensée primitive) ; b) mettre en relief les thèses les plus caractéristiques des Upanishad les plus anciennes et passer sous silence, comme secondaires, les autres doctrines, plus isolées et moins significatives pour l'ensemble des textes (telle est la méthode de la majorité des historiens de la littérature et de la philosophie indienne) ; enfin c) considérer comme également authentiques toutes les thèses trouvées dans les anciens textes et les concevoir comme diverses formes de l'évolution historique de la pensée philosophique indienne.

La dernière méthode est la seule qui, tout en correspondant aux exigences d'une méthode critique, prend en considération l'ensemble des données fournies par les documents. Parmi les travaux récents se réclamant de cette méthode les deux suivants sont les plus significatifs : « Il mito psicologico nell'India antica » de MARYLA FALK¹, et le travail de WALTER RUBEN. Tous les deux représentent la philosophie des Upanishad comme une évolution historique (et non comme un amas de doctrines disparates) ; en même temps ils constituent deux exemples diamétralement opposés d'interprétation évolutionniste. Il est vrai que le livre de M. FALK ne vise pas à l'analyse de la totalité des doctrines upanishadiennes ; seuls quelques chapitres de ce travail étendu sont consacrés à l'évolution, dans les Upanishad, d'un problème philosophique spécial dont l'histoire est étudiée par l'auteur dès l'époque védique jusqu'au bouddhisme. Cependant, nous trouvons dans cette enquête presque toutes les thèses des Upanishad

¹ Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Serie VI, vol. VIII, Fasc. V. Roma 1939.

anciennes interprétées comme des aspects historiques du problème fondamental, ce qui permet à l'auteur d'obtenir une synthèse imposante de la pensée upanishadienne.

L'attitude de W. RUBEN est par contre analytique. Tout en se limitant aux cinq Upanishad les plus anciennes², il ne cherche pas à effacer les divergences doctrinales entre les divers fragments de ces textes, mais les conçoit comme l'expression des doctrines personnelles d'un grand nombre de philosophes. Les Upanishad deviennent dans cette interprétation — tel un Talmud indien — le répertoire des opinions d'une multitude de docteurs, un document des discussions religieuses et philosophiques qui passionnaient dans l'Inde les brahmanes et les princes aux VII^e et VI^e siècles avant Jésus-Christ.

Une telle interprétation des Upanishad constitue indubitablement l'innovation la plus frappante du livre de M. RUBEN. Jusqu'à présent les Upanishad ont été considérées comme des œuvres plus ou moins anonymes, et l'on n'a attribué aucune valeur historique aux noms propres qui y apparaissaient. Il est vrai que quelques sages nommés expressément dans ces textes — YĀJÑAVALKYA en premier lieu — présentaient des traits individuels si prononcés que plusieurs historiens modernes n'hésitaient pas à les considérer comme des personnages ayant existé réellement. Mais M. RUBEN attribue une valeur historique à tous les noms propres des Upanishad; plus encore, il y trouve, à part les philosophes nommés, les penseurs anonymes qui seraient des auteurs des thèses inconciliables avec les autres doctrines. Il parvient ainsi à trouver, rien que dans les cinq Upanishad les plus anciennes, les doctrines de 109 philosophes (!) qu'il classe en cinq générations. Il cherche à dégager les sources sociales, ethnologiques, mythologiques ou psychologiques de leurs doctrines, découvre les fluctuations des idées et les influences réciproques, établit la chronologie des penseurs.

Une méthode semblable est appliquée par l'auteur à la préhistoire des Upanishad. Dans une longue introduction, M. RUBEN cherche les sources des doctrines upanishadiennes à travers le monde entier. C'est une tentative audacieuse et, autant que je sache, unique en son genre, d'écrire la préhistoire mondiale de la philosophie. La richesse de données assemblées dans cette introduction est vraiment imposante. Nous y trouvons presque tous les motifs religieux, mythologiques, légendaires de l'humanité rattachés à des groupes culturels ou historiques définis, expliqués dans la mesure du possible par les conditions ethniques, sociales, politiques ou économiques, assignés à des périodes historiques déterminées. Je n'ai pas de compétence pour juger le côté ethnologique de cet exposé; je ne saurais signaler qu'une tendance fâcheuse à s'égarer dans les détails qui rend malaisée l'orientation; il n'est pas facile de dégager de l'exposé de M. RUBEN les éléments essentiels, d'établir une hiérarchie entre les données fondamentales et les motifs secondaires. Mais ce n'est pas un reproche grave. Il s'agit d'un travail de pionnier, et toutes les synthèses dans ce domaine seraient dangereuses et prématurées.

Quant à la partie essentielle du livre, histoire des philosophes des Upanishad, le reproche le plus grave qu'on peut faire à l'auteur est d'avoir pris trop à la lettre les données des textes. L'attribution d'une certaine doctrine à un personnage n'est, en littérature indienne, jamais une preuve de l'existence réelle du personnage, même pour les temps beaucoup mieux connus que l'époque des Upanishad. Il suffit de rappeler les contradictions qui résultent de l'attribution des textes philosophiques les plus connus à des auteurs divers (par exemple le problème d'ĀŚVAGHOṢA ou des docteurs du Petit Véhicule bouddhique); une prudence d'autant plus grande est indiquée pour l'époque des Upanishad pour laquelle nous ne possédons presque aucun contrôle dans les textes parallèles. On doit reconnaître que M. RUBEN a réussi à prêter à quelques personnages des Upanishad — tel SĀNDILYA, UDDĀLAKA ARUṆI, YĀJÑAVALKYA — des traits si concrets et vivants qu'on est tenté d'admettre avec lui qu'il s'agit de philosophes ayant existé réellement. La tradition indienne confirme la réalité des rois JANAKA, AJĀTAŚATRU, PRAVĀHANA, etc. Mais d'où l'auteur prend-il la certitude que tous les autres noms mentionnés dans les Upanishad sont historiques?

² *Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Taittirīya, Aitareya et Kauṣītaki Upaniṣad.*

Je crois que M. RUBEN lui-même n'attache pas trop d'importance à l'authenticité de ces noms et ne les considère que comme une sorte d'étiquettes lui permettant de procéder à une ségrégation des doctrines des Upanishad ; les « générations » dans ce cas représenteraient les étapes chronologiques. Mais on pourrait se demander, si en effet on ne trouve dans les Upanishad pas moins de 109 doctrines différentes ? On ne doit pas attacher dans l'Inde une trop grande importance aux contradictions doctrinales. L'histoire de la philosophie indienne nous fournit plusieurs exemples du fait que les thèses contradictoires émanent d'un même auteur. Il ne faut pas oublier que même dans les systèmes les plus élaborés règne le principe de « plusieurs vérités ». On ne devrait pas appliquer des critères plus rigoureux aux Upanishad dans lesquelles la philosophie n'est pas encore systématique.

Plus encore : les Upanishad anciennes sont encore pleinement imprégnées de la doctrine des équivalences, élaborée par les Brāhmaṇa. Cette doctrine permet de substituer sans difficulté aucune un terme à un autre ; presque tous les symboles religieux, rituels, philosophiques sont interchangeables. Dans ces conditions on ne peut attacher une trop grande importance aux divergences verbales. Que l'Absolu soit désigné par le terme *brahman* ou *ātman* ou tout simplement « Être » (*sat*), il ne s'ensuit pas que les doctrines soient différentes. Il s'agit de divers aspects de la même entité désignée consciemment par des dénominations différentes. Les mots, dans les théories upanishadiennes, signifient moins que l'enchaînement des idées.

Ceci nous découvre un autre danger que M. RUBEN n'a pas évité. Son interprétation des doctrines mêmes dépend trop souvent de la traduction littérale des termes. Il ne suffit pas de constater l'apparition dans un discours de YĀJÑĀVALKYA du terme *karman* « acte » pour y voir la naissance de la morale indienne. *Karman* dans ce passage, d'ailleurs assez obscur, ne représente que la force provoquant et réglant la transmigration, rien ne nous indique qu'on doive l'identifier avec l'acte intentionnel, il ne le deviendra que dans le bouddhisme. Un exemple plus frappant encore est fourni par le penseur N° 35 que M. RUBEN cite comme le premier « idéaliste » indien, parce que celui-ci place au sommet des forces vitales le *manas*, « la pensée ». Il ne suffit pas de déclarer la pensée comme élément suprême de la hiérarchie des entités (qui d'ailleurs dans ce passage est équivalent à l'espace) pour devenir idéaliste. D'autant plus que la traduction de *manas* par « das Denken » est inexacte, comme M. RUBEN le reconnaît lui-même, et que ce terme désigne également le désir. Cet exemple montre le danger que représentent les traductions européennes approximatives pour l'interprétation des notions indiennes, surtout en cette ancienne époque où les notions ne sont pas encore précises. Le danger est encore plus grand lorsque, au moyen de telles traductions, on cherche à caractériser la doctrine.

On peut avoir les mêmes réserves à l'égard du passage central et le plus intéressant du livre de M. RUBEN : celui où il oppose YĀJÑĀVALKYA à UDDĀLAKA ARUṆI. L'opposition elle-même est présentée magistralement et c'est le grand mérite de l'auteur d'avoir montré les divergences psychologiques entre ces deux grandes figures upanishadiennes. Mais on ne saurait partager son opinion qu'il s'agit dans ce cas de l'opposition idéalisme-réalisme. Ces termes européens disent beaucoup trop. Ils s'appliquent à l'opposition *Vedānta-Vaiśeṣika*, mais non pas à cette époque très ancienne. Pour YĀJÑĀVALKYA, l'Absolu n'est pas seulement l'*Ātman*, le principe subjectif ; c'est l'*Ātman-Brahman*, identité du Moi et du Kosmos, dans laquelle il n'y a pas de distinction entre le sujet et l'objet. Le monde d'ici-bas n'est pas illusoire. Toute la distinction doctrinale entre les thèses de YĀJÑĀVALKYA et de UDDĀLAKA ARUṆI se réduit à ce que celui-là s'occupe avant tout de l'aspect transcendant de l'Absolu, tandis que celui-ci insiste sur la présence immanente du même Absolu. Il s'agit là du problème fondamental de la philosophie indienne : l'Absolu, malgré sa transcendance, peut-il être lié à la réalité contingente (c'est la solution upanishadienne), ou les deux réalités sont-elles absolument incompatibles (la solution du Hīnayāna) ? Mais ce n'est guère l'opposition entre le réalisme et l'idéalisme. Si YĀJÑĀVALKYA affirme que la conscience (*viññāna*) est l'élément qui transmigre dans le *samsāra*, ceci non plus n'est

pas une preuve de son idéalisme. Le Petit Véhicule affirmait la même chose ; devrait-on considérer le Sarvāstivāda comme une doctrine idéaliste ?

Il s'agit en fin de compte du problème de méthode. On peut examiner l'évolution des Upanishad de deux façons : soit en prenant pour point de départ l'aboutissement et en cherchant dans les thèses upanishadiennes la préparation de ces doctrines. Telle est la méthode de M. FALK. Ceci ne veut guère dire que l'on attribue aux Upanishad, comme le faisait DEUSSEN, les thèses d'un ŚĀṆKARA ou RĀMĀNUJA. On doit constamment être conscient des différences d'époques ; mais la connaissance du résultat final de l'évolution permet de dégager mieux les intentions des étapes précédentes. D'autre part, on peut appliquer la méthode purement génétique : sans se soucier de l'évolution postérieure, chercher pour chaque doctrine avant tout ses sources indiennes ou extra-indiennes. C'est la méthode de M. RUBEN qui, pour chaque doctrine de ses 109 philosophes, trouve des éléments religieux, mythiques, légendaires qui la rattachent au passé. Cette méthode est tout aussi utile, mais elle présente le danger de ne voir que le côté extérieur. Il ne suffit pas de trouver l'origine d'un mythe ; pour une œuvre quasi philosophique comme les Upanishad, l'utilisation du mythe, sa valeur symbolique et doctrinale est plus importante. Et celle-ci est souvent indépendante de l'image même du mythe et du sens concret des paroles qui l'expriment. On n'arrive souvent à la comprendre qu'en connaissant l'évolution de l'idée à travers son histoire entière.

Je n'ajouterai à ces considérations générales qu'une petite observation secondaire. Le livre de M. RUBEN n'est pas destiné seulement aux indianistes ; l'auteur évite donc l'emploi abusif de termes sanscrits. Pourtant, dans certains cas, ceci rend malaisée la compréhension exacte de son texte. Sans consulter le texte original on ne saurait pas que « Wollen » veut dire *kratu* (qui peut avoir également une autre traduction). Et « Atem » désigne sans distinction *ātman* et *prāṇa* qui sont pourtant, au point de vue philosophique, des notions très différentes.

Toutes les réserves exprimées ci-dessus n'ont pas pour but d'amoindrir la valeur du livre remarquable de M. RUBEN. On ne saurait nier qu'il s'agit ici d'un travail très original et d'une utilité inestimable. Nous y trouvons non seulement la présentation la plus complète que l'on possède jusqu'à présent des doctrines des cinq premières Upanishad, mais un répertoire énorme de motifs religieux et philosophiques des époques les plus anciennes de l'humanité. Et même si l'on n'est pas toujours d'accord avec les interprétations proposées par l'auteur, on ne peut ne pas lui être reconnaissant d'avoir offert à ses lecteurs une moisson si riche de ses recherches et une matière aussi abondante et utile pour toute étude ultérieure du problème.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

Ibn Faḍlallāh Al-'Omārī's Bericht über Indien in seinem Werke Masālik al-Abṣār fī mamālik al-amṣār. Herausgegeben und übersetzt von OTTO SPIES (Sammlung orientalistischer Arbeiten. 14. Heft). VI + 69 + 41 pp. in 8°. Mit einer Karte. Leipzig 1943. OTTO HARRASSOWITZ.

Nachdem der Herausgeber bereits 1936 aus AL-QALQAŠANDĪ's *Subḥ al-A'šā* einige wichtige Kapitel über Indien in Übersetzung herausgegeben hatte, macht er in vorliegender Arbeit den Text eines arabischen Geographen nebst Übersetzung und zahlreichen Anmerkungen zum ersten Male der Orientalistik zugänglich. Da die betreffenden Abschnitte in dem bisher in drei Handschriften bekannten Werk für die Geschichte des islamischen Indien zur Zeit des bedeutenden Herrschers MUHAMMAD IBN TUĞLUĞ (1325-1351) sehr wichtig sind, so ist deren fachkundig durchgeführte Edition von nicht zu unterschätzendem Wert. Der sehr nüchtern abgefaßte Bericht fußt auf literarischen Quellen wie auf Aussagen arabischer Indienreisender und ist eine Bereicherung unseres Wissens über die damaligen politischen, kulturellen und vor allem wirtschaftlichen

Verhältnisse des vormogulischen islamischen Indiens. Ein Hinweis darauf, daß damals bereits das Hindustani als Dichtersprache Gebrauch fand, scheint S. 42 u. S. 62 vorzuliegen. Als neuerschlossene Originalquelle eines interessanten Abschnittes indischer Geschichte kann diese Arbeit nur begrüßt werden.

DR. ERNST BANNERTH.

Jungblut Leonard, S. V. D. „*Misdadige*“ stammen. 376 pp. in 8°. Illustriert. Heide-Kalmthout, Steyl-Tegelen (1945). Soverdi-Pers.

— — *Die Missetäterstämme.* Ein Buch von Indiens ältestem Volk. Aus dem Niederländischen übertragen. Mit Vorwort von Prof. WILHELM KOPPERS, S. V. D. 342 pp. in 8°. Mit Illustrationen im Text und 2 Karten. Mödling bei Wien (1947). Verlag: Missionsdruckerei St. Gabriel.

„Verbrecherstämme“ nannten die nach Indien einwandernden Arier die Einwohner des Landes, als diese ihr gutes Recht gegen die Eindringlinge verteidigten. Von einem dieser Primitiv-Stämme, den Bhil im zentralen Indien, erzählt das vorliegende Buch. Sein Verfasser hat sieben Jahre als Missionar unter ihnen gewirkt. Was er da erlebte, sah und hörte, berichtet er im unnachahmlichen niederländischen Plauderton. Er braucht nicht eigens zu versichern, daß er nur die Wahrheit sagen will — so unwahrscheinlich auch manches klingen mag —: bei den Ethnologen ist seine Zuverlässigkeit bestens empfohlen durch die entscheidende Mitarbeit an den Forschungen von W. KOPPERS unter den Bhil. „JUNGBLUT's Bhilboek is missie- en volkslectuur in de beste zin van het woord“, so charakterisiert W. KOPPERS selbst das Buch seines unermüdlichen Wegbereiters.

Die deutsche Übersetzung kann leider nicht uneingeschränkt empfohlen werden. Die Ungenauigkeit der Wiedergabe, die sich schon in der Formulierung des Titels verrät, setzt sich das ganze Buch hindurch fort.

ARNOLD BURGMANN.

Jouin Bernard Y. *La Mort et la Tombe.* L'abandon de la Tombe. Les cérémonies, prières et sacrifices se rapportant à ces très importantes manifestations de la vie des autochtones du Darlac. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. — LII.) VIII + 260 pp. en 4°. Ill. Paris 1949. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Place du Trocadéro. Prix: France et Colonies 1000 fr. — Etranger 1200 fr.

Auf siebenjähriger Forscherarbeit fußt diese sehr genaue Beschreibung der Begräbnissitten der auf dem Darlac-Plateau (im Süden des alten französischen Indochina) lebenden Völker: der Radé und einer verhältnismäßig kleinen Gruppe der Dscharai (die Sprache beider Stämme ist austroasiatisch mit starkem indonesischen Einschlag) und der einen rein austroasiatischen Dialekt sprechenden Stämme der Mnong und der Mnhar, einer winzigen Gruppe (ca. 150 Individuen) des kräftigen Stammes der Bahnar.

Die sehr umfangreichen Veranstaltungen, die nach der Todesart variieren und durch die Grabbeigaben und besonders durch die zahlreichen Opfer und Totenmähler kostspielig werden, haben als Ausgangspunkt, wie JOUIN in seinem zusammenfassenden Schlußwort sagt (p. 207), die Furcht vor dem Toten. Diese Furcht ist auch der Grund, warum bei bestimmten Todesarten, wie etwa beim Tod durch Unglücksfall, die Zeremonien verkürzt und beschleunigt werden und das Grab sofort „preisgegeben“ wird, während bei normalen Todesfällen dem Toten lange Zeit, bis zu zwei Jahren, ein Herdfeuer unterhalten und täglich die Nahrung zum Grabe getragen wird. Bei den Reichen kann sich diese Betreuung bis auf fünf Jahre und länger erstrecken, bei den HAUPT-

lingen sogar bis zu zwölf Jahren. Die endgültige „Preisgabe“ (abandonnement) des Grabes ist im Normalfall mit einem großen Zeremoniell verbunden.

Den weitaus größten Teil seiner Beschreibung widmet JOUIN den Radé (und Dscharai, s. unten). Ihre Begräbnissitten stellen die typische Form für das ganze Darlac-Plateau dar. In ihren Grundbestandteilen sind die Zeremonien und die Beschwörungsformeln, welche der Offiziant rezitiert, bei den Radé, Dscharai und Mnong dieselben. Betreffs der Mnhar vermutet der Verfasser, daß auch ihre Begräbniszeremonien und die kurzen dabei gebrauchten Texte von den Radé beeinflusst bzw. entlehnt sind.

Gemeinsam sind den Radé, Dscharai und Mnong die Zeremonien und Texte; aber nicht nur das: sie haben auch die gleiche Vorstellung von drei Seelen im Menschen¹ (p. 4), denselben Gott- und Geisterglauben (pp. 6-18). Selbst die Nong, ein Stamm der Mnong, bei denen die Furcht vor den Toten besonders ausgeprägt ist und der Leichnam sofort „preisgegeben“ wird, haben früher — so kann JOUIN feststellen — ebenfalls die gleichen Zeremonien und Texte gehabt; sie stehen also nicht etwa auf einer ursprünglich tieferen Stufe der Totenfurcht (p. 168).

Nicht recht klar geworden ist dem Rezensenten, warum JOUIN das zentrale Kapitel III (pp. 21-130) überschreibt: „Les cas types du groupement rhadé-djaray.“ Die Beschreibung erweckt nämlich den Eindruck, daß ihm in Wirklichkeit vornehmlich die Radé, bzw. die Kpa, ein Stamm der Radé, vorschweben. Auf pp. 22 (in dem das III. Kapitel einleitendem Satze), 27, 54 f., und außerdem 168 f. werden nur die Radé genannt. Im folgenden Kapitel beschreibt JOUIN dann auch unter Nr. 5 (pp. 142-151) die „nombreux détails“, durch welche sich die Dscharai von den Radé unterscheiden. Übrigens wird man eine Frage wie die, ob und wie weit die Dscharai des Darlac die Begräbnissitten der Radé übernommen haben, nur klarstellen können durch eine Untersuchung der gleichen Gebräuche der Hauptmasse der Dscharai; nach OLOV R. T. JANSE leben allein in der Provinz Pleiku (nördlich des Darlac) etwa 100 000 und südwestlich von Kontum noch etwa 20 000²; auf dem Darlac, und zwar im Norden, befinden sich dagegen nur 3250 Dscharai gegenüber ca. 58 000 Radé. Außerdem haben sich die Krung (ca. 3800 Individuen), ein Unterstamm des Radé-Stammes der Adham, mit Dscharai vermischt. (Die Mnong-Stämme beziffern sich auf gut 17 000 Individuen.)

Auch in der Überschrift des V. Kapitels, in dem die Besonderheiten zweier Radé-Stämme, nämlich der Mdhur und Bih geschildert werden, koppelt JOUIN die Dscharai mit den Radé. Vielleicht wäre es überhaupt besser gewesen, als „cas type“ die Gebräuche eines der großen Radé-Stämme, etwa der Kpa, die den zentralen Teil des Darlac bewohnen (p. 134) und fast ein Drittel der Gesamtbevölkerung der zehn Radé-Stämme in sich vereinigen, zu beschreiben und für die übrigen Radé-Stämme wie für die Mnong und Dscharai die Unterschiede anzugeben. Bei den Korrekturen, die der Verfasser pp. 134-141 für einzelne Radé-Stämme anbringt, und in seinem Schlußwort (p. 207) zeigt es sich dann auch, daß ihm praktisch die Kpa als Norm gelten.

Beachtenswert sind die kurzen Notizen über den „König des Wassers“ (*Sadet de l'Eau*) und den „König des Feuers“ (*Sadet du Feu*), die ehemals bedeutende Priesterhäuptlinge der Dscharai waren³. JOUIN scheint in ihnen schwarze Magier zu sehen (p. 14). Näheres werden wir erfahren, wenn des Verfassers angekündigte Arbeit über den „König des Feuers“ veröffentlicht ist. Die Leichen dieser Priesterhäuptlinge wurden verbrannt, wie das auch geschieht mit den Chefs einer der Häuptlingsfamilien der Mdhur (p. 155). Diese Sitte ist offensichtlich eine Entlehnung, wahrscheinlich von den Cham (l. c.). Schon MAITRE bemerkt, daß Leichenverbrennung bei sämtlichen Moi-

¹ In der Beschreibung der drei Seelen, die der Mensch nach der Auffassung dieser Stämme hat, befindet sich p. 5, Z. 5, ein störender Druckfehler: anstatt *m'ngàh* (Hauchseele, Lebensprinzip) muß es heißen *m'gnàt* (Schlaf- oder Traumseele).

² The Peoples of French Indochina. Washington 1944, p. 26.

³ pp. 150 f. und 13-15. Fußnote 2, p. 150, verweist irrtümlich auf p. 119. Der Hinweis muß sich beziehen auf pp. 13-15.

Stämmen unbekannt ist. — JOUIN neigt zu der Annahme, daß die Sitte, das Herz des „Königs des Wassers“ im Augenblicke des Todes mit einer Lanze zu durchbohren, den Zweck habe, böse Geister aus dem Körper des *Sadet* zu verscheuchen. MAITRE vermutet wohl richtiger, daß wir es hier mit dem Überbleibsel eines rituellen Königsmordes zu tun haben⁴. Die Umständlichkeiten, die mit den Reisen verbunden waren, die der „König des Wassers“ in den Jahren 1940 und 1941 machte (p. 15), sind Anzeichen eines früheren „Gottkönigtums“.

In einem Anhang (pp. 211-254) bringt der Verfasser im Original die Radé-, Mnong- und Bahnar-Texte der Beschwörungsformeln mit interlinearer Übersetzung.

Trotzdem, wie schon oben erwähnt wurde, nicht klar ist, ob JOUIN in jedem Fall den einzelnen Stämmen die ihnen zukommenden Elemente exakt zuweist, bleibt das Werk eine hervorragende ethnographische Leistung. Das Gesamtbild ist eindeutig.

RUD. RAHMANN.

Thomson R. C. Muirhead. *Assam Valley.* Beliefs and Customs of the Assamese Hindus. 96 pp. in 8°. With 16 Plates. London 1948. LUZAC & Company Ltd.

Das Büchlein will mit den Bewohnern des Assam-Tales, wie sie sich heute darstellen, besser bekannt machen. Wie es im indischen Kulturkreis nicht anders zu erwarten ist, nimmt die Beschreibung der religiösen Anschauungen und Gebräuche den breitesten Raum ein. Völkergruppen, verschieden nach rassischer Herkunft, geschichtlicher Vergangenheit und sozialer Schichtung, finden sich in der für Assam charakteristischen Form des Hinduismus mehr oder minder zusammen. Der Verfasser, der drei und ein halbes Jahr in Assam weilte und dem Sinn mancher der von ihm in Freistunden notierten Beobachtungen in späterem Studium nachging, schreibt mit viel Sympathie für die Menschen, unter denen er lebte. Bemerkungen wie diejenige über christliche Jungfräulichkeit (p. 40), deren Bedeutung THOMSON anscheinend nicht recht bekannt ist, und sein Werturteil über Religionen (p. 50), welches das Religiöse zu einer rein ethnischen Funktion herabdrückt, gehen über eine Beschreibung der Tatsachen hinaus.

RUD. RAHMANN.

Hermanns Matthias. *Die Nomaden von Tibet.* Die sozial-wirtschaftlichen Grundlagen der Hirtenkulturen in A Mdo und von Innerasien. Ursprung und Entwicklung der Viehzucht. 382 pp. in 8°. Mit 56 Abb. und 4 Karten. Wien 1949. Verlag HEROLD.

P. HERMANNs gives in this book the first part of the material he collected during the ten years he stayed in Kansu province among Tibetan pastoral tribes. We have to admit that we know very little about these tribes, and most of what we know — as HERMANNs points out in his "Introduction", mentioning the names of E. FÜR-
HOLZER, W. FILCHNER, A. DAVID-NEEL and others — is rather unreliable. So far, the only reliable and at the same time sociological description of conditions in this part of Kansu was the small study of R. B. EKVALL (Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border, Chicago 1939). Through his long stay in this region and his intimate association with the people HERMANNs was able to penetrate deeper into their culture.

⁴ H. MAITRE, *Les Jungles Moï*. Paris 1912, pp. 432 ff.; dort auch weitere Literatur über die beiden *Sadet*. — p. 433 sagt MAITRE: „... jamais les Moï ne brûlent leurs morts“. — Cf. denselben Autor, *Les régions Moï du Sud Indochinois*. Paris 1909, pp. 38 ff.; ferner R. v. HEINE-GELDERN in Buschan's III. Völkerkunde, II, pp. 903 f.

than anybody else. He became fascinated with their way of life and therefore stands up to defend them against the attacks of the agrarian neighbors, whereas most students of nomadic cultures either by their background or by the agrarian neighbors of the nomads they are going to study are influenced against the nomads and take the side of the agrarian population. By doing so, HERMANNs succeeds in making the functioning of pastoral social and economic life more understandable.

This first volume deals almost exclusively with the material culture of the A Mdo Tibetans. He describes the tent, dress, personal ornaments, weapons, nurriture, crafts of the nomads, after remarking upon the geographical characteristics of the A Mdo region and explaining their tribal names, the little that is known about their prehistory and history and their anthropological features. The center of the book, however, is the great chapter on the animal husbandry of the A Mdo (pp. 84-219). Here he takes up every animal, beginning with the sheep which is the main animal of the A Mdo, the animal upon which their economy depends to a large extent. A chapter on property among the A Mdo follows, a chapter which I regard as one of the best of the book. HERMANNs here defeats the old myth that nomads have no concept of property in relation to land, that they roam around without any fixed system. He points out that there are well defined pastoral grounds for the summer and for the winter camp, that they have tribal as well as family and also personal property, all very clearly defined. The observations he has made, especially in regard to changes in property concepts, could be supplemented by parallel observations made in Anatolia in regions where tribes become settled.

The same is true of his chapter on "Pastoral Psychology" (pp. 227-233): what HERMANNs says here could be stated about most other Central Asian pastoral tribes. But we are grateful that the author offers his description and attempts to give an explanation of this phenomenon.

The last chapter of the book, on the agricultural population of the area, is a good parallel to a chapter in the book of EKVAL, which descriptions supplement each other.

The book is full of observations of high value. Personally I am grateful for some corrections HERMANNs has been able to give of theories I have made: in my book *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, I had to rely upon historical Chinese material, and this meant that I had to do my best in interpreting Chinese terms which are often very general and can be exactly explained only when one has field-experience in the specific region. So, as I have never been in regions inhabited by Tibetans, I interpreted a Chinese character as "book-wheat" which also may have another meaning. HERMANNs by his field-experience is able to correct me here and I accept gratefully his description of the Tibetan "tsampa" (p. 62).

On the other hand, if his observations are compared with some descriptions of functionalists or American anthropologists, we miss the conciseness and the attention given even to the smallest and seemingly most unimportant detail we find so often there. For instance, in the description of the yoghurt I could not find whether only yak milk was used or other milk too. Among Turkish tribes the really good yoghurt is made of sheep milk and — especially if the milk is boiled in, as the A Mdo also do — has no residual water, whereas yoghurt made of cow milk is thinner and generally more sour. One should expect sheep yoghurt among the A Mdo, but by inference I believe that they have only yak yoghurt. There is furthermore no description of the cups and instruments used for the preparation of yoghurt, of the way the ferment is preserved, whether yoghurt is consumed as a drink or eaten with a spoon, etc. I am convinced that HERMANNs knows all these details — perhaps he knows them too well and therefore did not regard them as important enough to be noted. But for the non-specialist or the anthropologist not specializing in this area, each small detail would be important.

More important however is the fact that HERMANNs does not strictly separate observation from interpretation or comparison. So, for instance, the chapter on butter (pp. 63-64) starts with a short description of one of the processes to make butter. This

description is not detailed enough to allow a comparison with an apparently similar technique among Turks¹. Then, in the same paragraph, follow remarks about the fat content of different kinds of milk and the taste of milk. A second process of making butter is now given, followed immediately by a theory about a possible origin of this technique, after which, the butter-making process continues. This paragraph concludes with a rectification of a common belief about the bad taste of Tibetan butter, as can be found in some European books. Many examples of this type could be given. It is not easy for the reader to entangle observation from interpretation, especially as the author also sometimes gives the interpretation as given by the A Mdo themselves apart from his own interpretations. In this description of the preparation of butter (to continue this discussion), I miss an explanation of how the butter is used as fuel for the lamps in temples. The butter I have seen among nomads would certainly not have burned due to its milk and water contents. But the Turks have another type of butter: butter which is to be used later and for cooking purposes is heated on fire until all water is evaporated and all milk residues are eliminated. The rest is pure fat and this fat could be used as fuel. Do the A Mdo prepare this second type of butter or do they have only the normal butter? By inference I assume that they have both types.

The following chapter on fermented or distilled milk-drinks (pp. 66-78) is based upon descriptions given by other authors. Here we find in the texts used by HERMANNs considerable confusion about the terms. According to my observations in Anatolia *ayran* (*airan*) is a drink made of different kinds of milk and is either yoghurt diluted with water or buttermilk. *Kimiz* (*kumys*) however is a drink made of fermented mare's milk² with a slight content of alcohol as result of the fermentation. *Arak* (or: *raki*) is a general term for distilled alcoholic drinks.³ Chinese *lo*⁴ is a general term, sometimes used for *kimiz* and sometimes for yoghurt, with yoghurt probably the original meaning⁴. *Boza* (*buza*) is a kind of beer made of rhye (or millet) and

¹ See ÜLKÜ, New Series, No. 108, page 18 (March 1846, Ankara) with illustrations, describing some very old practices. See also Bergama'da köyler, vol. 2, page 10 (Bergama Halkevi yayinlarindan sayi 14, 1944).

² See N. T. ULUGTUG: *Kimiz* (Ankara Halkevi, Dil, Tarih ve Edebiyat şubesi, büyük boy No. 25, 1939).

³ See especially B. LAUFER: *Sino-Iranica* (Chicago 1919), pp. 235-237. Further, the general remarks in T'oung Pao 1914, p. 443 sqq, T'P 1926, pp. 61-64, *Studia Serica*, vol. 1, p. 56 and W. HEISSIG: *Bolur Erike*, p. 62.

⁴ See my *Lokalkulturen im alten China* vol. 1, pp. 209-210. It is interesting that the ancient pronunciation of *lo*, *lāk* is phonetically quite near to the Indo-European word meaning "milk".

⁴ I am sorry to feel obliged to point out that the author has a peculiar system of quoting his sources: for instance, the quotations about *lo* in Chinese literature are not taken from the original sources but come from my book *Lokalkulturen im alten China*, vol. 1, p. 48-49, but this is not mentioned. The fact is easily proved by the fact that the author quotes the Chinese texts, mentioned by him on pp. 70-71 in all instances according to the edition I used. Now, in certain cases I was obliged to make use of second-class editions which are ordinarily not used by my colleagues, and I quoted the sources in a way which is also not generally used. Moreover the sequence of the Chinese sources quoted by HERMANNs is partly the same as in my book. Another example is on pp. 125-128. These pages are influenced by *Lokalkulturen* vol. 1, p. 118 sqq. Here, a mischief happened to HERMANNs: on p. 125 he mentions: *Als Namen von Zaehmern werden Wang Bin oder Djä She Ben erwahnt* and gives as source: "Lü SHE TCHUN Tchiu, Wu-kung". However I had written: *Als Namen von Zaehmern in diesem Sinne werden Wang Ping (Lü-shih-ch'ün-ch'iu, Wu-k'ung = W. 273) oder Kai (Shih-pen) genannt*. Kai has also the pronunciation Chieh. But Shih-pen is a book and not a part of the name of Kai or Chieh! Another example is on pp. 119-120, quoted from *Lokalkulturen* vol. 1, p. 273-274; p. 128 corresponds to *Lokalkulturen* vol. 1, p. 210. I recognize my sources also on p. 171 and 86-87. HERMANNs, however, is kind enough to mention my name and my publications in all cases in which he is of different opinion. And HERMANNs does not include the Chinese sources he took from my books into his bibliography, as, for instance, A. BERNATZIK (in his "Akha and Miao") has done, giving the impression of having read the originals whereas he also quotes me often without indicating it. I assume that HERMANNs' negligence in his quotations is due to the fact that he lost his notes on his way back to Europe (see page XVI).

originally not distilled. The word *arak* and its derivatives seem to be of Arabic origin, but this does not prove yet that the process of distillation became known in Central Asia by the Arabs and only after the Mongol period (p. 76). It is also not possible to say that the Chinese originally did not know distilled wines and learned the process from foreign countries as they learned to make grape wine (p. 76). True, the grape apparently came to China from the West, as the word for grape indicates⁵. But the process of distillation was known in China before the time of the Arabs. It was common even among South-Chinese natives before the 11th century A. D.⁶. The famous Ts'ao Ts'ao already issued a law against wine, and therefore the public invented taboo words for "white wine" and "clear wine"⁷. "White wine" is still today the term for distilled wine. The North-Asian Wu-huan also drank "White wine", but got the yeast from China⁸, and this custom is attested to them for the early 3rd century A. D. And another source⁹ tells about a man who made a wine called "Cleaner of the intestines" from material he got from the "Western Ch'iang", Tibetan tribes, and the "Northern Hu". The name of the wine points to the fact that it was a very strong, probably distilled, wine¹⁰.

It is obvious that the author is especially interested in theoretical problems rather than in descriptive anthropology¹¹. And so he uses the occasion of describing A Mdo culture to develop his theories about the "origin and development of cattle-breeding". In doing so he is in line with a whole group of European and especially Austrian scholars. Down to the early thirties of this century, the theory of E. HAHN was regarded as more or less the classical theory in spite of some obvious weaknesses. But then, suddenly, the problem of pastoral cultures became acute again. Many articles and books were devoted to this question. To mention only some of them: F. FLOR stressed the importance of rein breeding¹². Then W. KOPPERS¹³ and W. SCHMIDT¹⁴ discussed some aspects of the problem. It is noticeable that the discussion more and more left the purely anthropological field and moved over to neighboring sciences, especially zoology and biology. Meanwhile the same is true for the problem of the origin of agriculture. The author also belongs to this front: he relies strongly upon the results of zoology and biology, and I regard this approach as most valuable. He supports this material with his own observations in Tibet and with statements coming from archeology and anthropology. So, HERMANN does not start from the "sheep" in general, but he first subdivides his subject into the different main races, defines their characteristics and especially their geographic distribution and their

⁵ See SAEKI: The Nestorian Monument, p. 45 and B. LAUFER: Sino-Iranica, p. 220-245. In T'ang-China, Persian words for "wine" were used in the capital of China (Kuo-shih-pu = T'P'KCh 233 = vol. 18, 34a).

⁶ T'OU-HUANG TSA-LU = T'P'KCh 233 = vol. 18, 34a.

⁷ WEI-LÜEH = SAN-KUO WEI-CHIH 30, 1b or T'P'YL 844, 1a.

⁸ WEI-LÜEH = T'P'YL 844, 1a.

⁹ SHIH-I-CHI 4, 1b-2a and T'P'KCh 233 = vol. 18, 33b.

¹⁰ Other reports about "white wine" come from the T'ang (Hsüan-Kuai-lu = T'P'KCh 83 = vol. 6, 28a) and Sung periods (I-chien-chih 19, 1b). Another question is whether the wine, used by famous doctors of the early periods as anesthetic (Lieh-tse 5, 10 = WILHELM p. 57; Hou-Han-shu 82b) was ordinary or distilled wine.

¹¹ This was already noticeable in his first book *Chinas Ursprung. Band I: Vom Urmenschen zur Hochkultur*, Yenchowfu 1935. See my review in *Monumenta Serica*, vol. 1, 1935, pp. 197-200. To my knowledge a second volume has not been published. His present book does not indicate whether and how far the author has modified his theories of 1935 concerning the origin of the Chinese culture. A short remark on p. 152, however, seems to point out that he retains the basic concept.

¹² Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. 1, 1930.

¹³ F. i. Wiener Beiträge, vol. 6, 1936.

¹⁴ F. i. *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, vol. 2 (Luzern 1946). Recently the problem is mentioned also by W. RUBEN in his *Die Philosophen der Upanischaden* (Bern 1947, pp. 37-42), K. JETTMAR (*Archiv f. Völkerkunde, Wien*, vol. 3, pp. 9-23; 1948) and A. RÜSTOW: "Ortsbestimmung der Gegenwart, eine universalhistorische Kulturkritik. Erster Band: Ursprung der Herrschaft" (Erlenbach 1950, pp. 42-49).

adaptation to nature, and only then takes up the question of origin. The results HERMANNs reaches with this approach are quite interesting, so f. i. his correlation of the "screw-horn-sheep" with the "black tent" (p. 92). His general conclusion is that the sheep might very well be the oldest domesticated animal, so that a special "sheep-breeder culture" came into origin, probably first in Western Turkestan (p. 101). Leaving the question of priority aside, I would certainly admit that sheep-breeding conditions cultures in a typical way, different from cattle- or horse-breeding, and that methodologically the different pastoral cultures have to be treated separately, a common origin of all of them being rather unlikely.

After some remarks about the goat — which is always nearly related to the sheep as a domesticated animal — HERMANNs devotes a chapter to the discussion of the Yak, the now typical Tibetan animal. One might say, that, culturally seen, the yak is a special form of the cow, adapted to high altitudes, as is the water-buffalo an adaptation to swampy plains. According to HERMANNs the yak was first domesticated somewhere in the Pamir region and was from the beginning more or less connected with Tibetan tribes. It is of interest that the Ostjaks are also mentioned by the author in this connection ¹⁵.

The discussion of the origin of cattle-breeding opens a difficult and rather complicated chapter. I tentatively had regarded the Proto-Mongol tribes north of China as cattle-breeders and attributed to them the introduction of cattle-raising into China proper. I did not mean, however, that these tribes were the first cattle-raisers in Asia. In no way did I connect Tungus tribes with cattle-raising. HERMANNs does not accept the connection of cattle-raising with Proto-Mongol tribes, or at least, he is of the opinion that it is a late trait of their culture. This might be true, if "late" means a period roughly around 2000 B. C. ¹⁶ or slightly earlier. HERMANNs raises the question whether the Indo-European tribes, which lived in Kansu, might rather be the first cattle-raisers in Asia. His argumentation is here quite weak in many points: The problem of Ta-hsia and the Yüeh-chih and the question whether they or one of the two has something to do with the Tocharians, has given origin to a whole literature which is based upon far more material than what HERMANNs brings into the discussion ¹⁷. The crux of the problem is among other the occurrence of the place-name Ta-hsia in three different areas. Similar difficulties represents the Yüeh-chih group ¹⁸. But although the argumentation of the author does not convince one, it seems to be a good working-hypothesis. In Western Asia Indo-European tribes were cattle-raisers before they took over the horse ¹⁹, and we know for certain that Indo-European tribes lived in the Easternmost parts of Turkestan. I even do believe that at least some single tribes lived as far East as SW Shansi province — but I have to admit that I cannot substantiate

¹⁵ See my remarks to this problem in "Annales de l'Université d'Ankara" (vol. 1, p. 313).

¹⁶ See my *Lokalkulturen* vol. 1, p. 128. I should like to point out, that in all cases I speak in my books of a "Mongol" or "Tungus" group, I mean this in a strictly cultural sense (Z. f. Ethnol. vol. 73, p. 217). I do not mean races or linguistic groups. But I admit that a certain culture-complex is often characterized by a certain linguistic affinity. HERMANNs seems to use a similar concept in spite of some racist expressions (p. 142: *Die erbitterte Feindschaft zwischen Yüo dshe und Hiung nu entsprang letzten Endes auch rassistischen Gegensätzen*).

¹⁷ And unfortunately some of his references, especially those on pp. 132-133, are too inaccurate to allow checking. — Foot-note 136 on p. 144 should be corrected. — The wording of foot-note 138 proves that it comes from my *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas* p. 46.

¹⁸ A thorough study of the relation between Yüeh-chih and Ti tribes and their possible relations (see my *Randvölker* p. 85) would be valuable, I think. — The remark: *Das Schriftzeichen für den Namen Yüo dshe wird in seinem ersten Teil auch mit dem Zeichen "Rind" geschrieben* (p. 144) is misleading in this form. That the tribe Niu-shih, mentioned in Kuan-tse, might be identical with the Yüeh-chih is a theory of G. HALOUN (see *Randvölker* p. 64) and not a fact.

¹⁹ See W. KOPPERS: *Halk bilgisi ve cihansümül tarih tetkiki karşısında Öz Türklük ve Öz Indo-Germenlik* (İkinci Türk Tarih Kongresi 1937, İstanbul 1943, p. 645-665) and W. SCHMIDT: *Rassen und Völker* (Luzern 1946, especially volume 2).

this with full proofs. I would furthermore always consider as a possibility that these easternmost branches of Indo-Europeans either lost their ethnic identity (some Yüeh-chih became Tibetans) or that tribes of other character became Indo-Europeanized. Advancing one step further, HERMANNS assumes that the type of cattle raised by the Indo-Europeans is a later type; preceded by the domestication of another race (*bos primigenius*) in Western Turkestan. As this race apparently occurred in Ur as well as in Mohenjo-Daro and in China, he postulates that another ethnic group, very likely Proto-Tibetans, brought this animal to the Far East before the younger race was imported. This is all highly hypothetical, especially as we are not absolutely sure whether the animals found in neolithic China were already domesticated. But as a working hypothesis I think, HERMANNS' construction can be used until it is sufficiently tested or disproved.

The discussion of the domestication of the horse represents still greater difficulties. Here the author does not come to clear-cut decisions, but he points out that the earliest center of horsetaming was probably in West Turkestan too, and in some relation to the taming of cattle rather than in relation to ren-domestication (as FLOR had tried to prove). I think these conclusions are acceptable. But I would like to question the discussion on the origin of the different races and the forms of their skulls (pp. 182-187). WEIDENREICH and others have quite different opinions about the origin of the Mongol race.

About the position of cattle-breeding in the general evolution of mankind, HERMANNS takes a similar attitude as R. THURNWALD and many others: pastoralism developed out of a stage of hunting and collecting, just as agriculture did. Both forms of economic and social organization are parallel.

A special chapter is devoted to a comparison between the A Mdo in Kansu province and the Swiss cattle-raisers. The parallelism has fascinated several scholars, and the concept of an "alpine culture" has been conceived. HERMANNS does not express an acceptance of this theory but tries to supply additional proofs, thereby again opening the discussion about the origin of cattle-raising.

As is natural in the case of a book which covers so broad and difficult a ground, the level reached is not always the same. In my opinion the parts in which the author describes his Tibetans and offers his observations and conclusions based upon them are the most valuable parts of the book and I hope that it may be possible to publish the second volume, discussing the sociology and religion of Tibet, as soon as possible.

W. EBERHARD, Univ. of California, Berkeley.

Sylwan Vivi. *Investigation of Silk from Edsen-gol and Lop-nor.* (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. SVEN HEDIN. Publ. 32, VII, Archaeology 6.) X + 180 pp. in 4°. With 27 Plates, 3 in colour. Stockholm 1949. ELANDERS Boktryckeri Aktiebolag.

Die Materialien stammen teils aus Abfallhaufen in HAN-zeitlichen Militäranlagen des Edsen-gol Distriktes, Innere Mongolei (FOLKE BERGMAN 1930), teils aus Ruinen der HAN-zeitlichen Militärstation Lou-lan, Lop-nor Distrikt, Sinkiang (SVEN HEDIN 1901) und benachbarten Grabanlagen (SVEN HEDIN 1901, FOLKE BERGMAN 1934). V. SYLWAN, welche 1924 und 1928 in London die reichen Seidekollektionen Sir AUREL STEIN's von seinen beiden Lou-lan Expeditionen eingehend studiert hatte, war zweifellos bestens vorbereitet, die Bearbeitung der in Stockholm deponierten Funde zu übernehmen. An Menge und Reichhaltigkeit den Sammlungen STEIN's wohl nachstehend, erwiesen sich diese doch als mehr denn bloße Ergänzung; die Untersuchungen SYLWAN's haben ganz neue Gesichtspunkte und eine wertvolle Erweiterung unserer Kenntnis der chinesischen

HAN- und vor-HAN-zeitlichen Seidenverarbeitung und der westlichen Einflüsse auf die chinesische Textilindustrie ergeben.

Unter den Funden vom Edsen-gol kann SYLWAN das erste Beispiel von Kreppseide, das aus der HAN-Periode bekannt ist, feststellen. Eine ebendort gefundene Wildseidenschnur lehrt die bedeutsame Tatsache, daß die einfachen Chinesen — sicherlich die Frauen, wie SYLWAN annimmt — in der HAN-Periode von einer wilden Seidenraupe in primitiver Art Seide gesponnen haben, während der chinesische Weber der kaiserlichen Fabriken hochentwickelte technische Verfahren zur Verarbeitung des von der gezüchteten chinesischen Seidenraupe gewonnenen Materials befolgte. Die bedeutendsten kulturgeschichtlichen Erkenntnisse erarbeitet SYLWAN in eingehenden vergleichenden Studien aus den Seidenmusterungen. So zeigt sie an Hand eines Fundes, abermals vom Edsen-gol, daß der HUAI-Stil, wenn auch in veränderten und verderbten Formen, bis in die frühe HAN-Zeit fortgelebt hat. Ein anderes Stück aus dem gleichen Fundgebiet und gleichfalls aus der frühen HAN-Zeit stammend, verrät in seinen Tiermustern, ihrer Komposition wie in den dekorativen Formen, stilistische Einflüsse aus dem Kreis der Luristan-Bronzen. SYLWAN läßt die Frage offen, ob diese Einwirkungen direkt von Luristan kommen oder ein näher gelegenes zentralasiatisches Gebiet (Ordos!) die Vermittlerrolle gespielt hat. Ein Grabfund aus dem Lop-nor Distrikt weist auf neue Stilbeiträge zur chinesischen Textilkunst im 3. nachchristlichen Jahrhundert. Ein anderer, in die SUI- oder frühe T'ANG-Periode datierend, zeigt persische Einflüsse mit neuen stilistischen Ideen nach China gelangen. Die Ziermuster und Webmethoden einiger anderer Funde aus Gräbern enthüllen eine Mischung von Ost und West. Sie deuten ferner auf weitreichende westländische Verbindungen und Exporthandel in der Merowinger- und Karolingerzeit bis nach Westeuropa hin.

Die Arbeit enthält neben diesen kurz skizzierten kulturhistorischen Hauptergebnissen noch eine Fülle rein technischer Feststellungen. Sie verrät gründlichste Vertrautheit mit dem Material und umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur. Ein vorzüglicher Tafelteil mit drei Farbtafeln und 105 Textfiguren bietet in reicher Auswahl eine gute bildliche Wiedergabe von Fund- und Vergleichsstücken.

J. MARINGER.

Reitz Karl, S. V. D. *Die Angaben des Engishiki zum Ainihe no Matsuri. — Bibliographie ausländischer Shintoforschung.* 120 + 23 = 143 pp. in 8°. Tôkyô 1946. Druck: Salesian Professional School, Hachinari-chô 90, Suginami-ku.

Zu den *Matsuri* oder kultischen Feiern des Schintoismus gehören einige, bei welchen der Gottheit von dem neu geernteten Reis des Jahres ein Opfermahl dargebracht und hierauf von dem Darbringenden als Gabe der Gottheit im Sinn eines mystisch verbindenden Gemeinschaftsmahls genossen wird. Der Vollzug dieser Feiern gilt längst als ausschließliches Vorrecht des Herrschers, der hier als priesterlicher *pater familias* des ganzen Volkes alljährlich durch Opfer, Lobpreis und Bitte die Verbindung seines Landes mit den segenspendenden Mächten, die zugleich seine eigenen Vorfahren sind, befestigt. Aus Geschichtsquellen des 8. bis 10. Jahrhunderts geht jedoch hervor, daß dieses Neureisopfer nicht immer alleiniges Vorrecht des Monarchen gewesen ist, sondern unter dem Namen *Ainihe-no-Matsuri* auch im Schoß vornehmer Adels Sippen begangen wurde. Die ausführlichsten Angaben hierüber enthält der große Kodex kaiserlicher Verordnungen, der unter der Regierung von DAIGO TENNÔ (898-930) während der Ära ENGI (901-922) von dem Minister FUJIWARA TOKIHIRA redigiert und 927 unter dem Titel *Engi-shiki* promulgiert worden ist. Diese Angaben in deutscher Übersetzung mitzuteilen, ihren Inhalt zu erläutern und daraus Schlüsse auf Entstehung, Verbreitung, Wesen und Sinn des *Ainihe* zu ziehen, ist die Aufgabe, welcher der Hauptteil (S. 1-120) der vorliegenden Broschüre gewidmet ist. Ihm folgt anhangsweise ein dankenswerter

Auszug aus einer umfassenden Bibliographie der Shintô-Forschung von dem namhaften Kenner GENCHI KATÔ, in welchem nur die wissenschaftlich brauchbaren Werke in nicht-japanischer Sprache genannt sind.

Die Hauptarbeit über das *Ainihe* ist dem Andenken des japanischen Gelehrten A. SAEKI gewidmet, auf dessen „Ratschläge und Hinweise“ sich der Verfasser gestützt hat. Dieser angesehene Gelehrte der Kokugakuin-Universität, einer Stätte des Studiums schintoistisch-dynastischer Überlieferung abseits der modern orientierten staatlichen Universitäten, war ohne Frage in den alten Quellen wie wenige zu Hause und insofern eine hervorragende Autorität. Zugleich war er aber auch Träger der an seiner Anstalt zäh gepflegten orthodoxen Tradition der einheimischen Japanologie, deren unantastbare dogmatische Voraussetzungen einer unbefangenen Geschichtsbetrachtung vielfach im Wege stehen. Aus der Arbeit des Verfassers läßt sich nicht erkennen, ob und inwieweit er sich von diesen Auffassungen distanziert. Viel eher hat es den Anschein, daß die ganze Untersuchung von diesem dem Verfasser selbst ohne Frage fremden Vorurteilen überschattet ist und eine Geschichtskonstruktion kritiklos voraussetzt, an deren Durchstoßung die wissenschaftliche Japanologie seit ASTON, CHAMBERLAIN und FLORENZ nun bald drei Generationen lang, heute auch in Japan selbst, mit Erfolg arbeitet. Bleibt der Mangel an Fühlung und Vertrautheit mit der japanologischen Gemeinschaftsarbeit und ihren kritischen Methoden zu bedauern, so wird doch gerade der Japanologe dem Verfasser für die Sorgfalt, mit der das Material für einen interessanten Gegenstand hier zusammengetragen und durchweg auch in japanisch-chinesischer Schrift gut belegt ist, aufrichtigen Dank wissen.

Nach zwei einleitenden Abschnitten über Quellen und Inhalt des *Engishiki* (S. 11-14) und über das Wesen des schintoistischen *Matsuri* (S. 15-20) wendet sich der Hauptteil (S. 21-100) zunächst den dem Herrscher vorbehaltenen Feiern des Neureisopfers zu und wirft — ganz im Sinn dogmatisch befangener Geschichtsauffassung — das Problem seiner Untersuchung auf: wieso es neben diesen „entschieden älteren“ Formen nachträglich noch zur „Entstehung“ des *Ainihe* kommen konnte, das, 676 zuerst erwähnt, nach einer Quelle von 833 an acht, nun aber, nach dem *Engishiki*, an 71 Schreinen in fünf alten Kernprovinzen begangen wurde. Es folgt, in zumeist leserlicher Schrift und dem Fachmann höchst willkommen, eine Zusammenstellung der auf das *Ainihe* bezüglichen Texte des *Engishiki* (S. 25-31), die daraufhin übersetzt und erläutert werden.

Ein erster Textabschnitt (Erörterung S. 32-38) stellt für die staatlich anerkannten Kultfeiern drei Rangstufen auf und ordnet das *Ainihe* in die dritte ein. Diese niedere Einstufung will der Verfasser damit erklären, daß die der Feier vorausgehende Karenzzeit nur einen Tag beträgt, während höhere Feste längere Karenzzeit haben. Eine irrtümliche Deutung des Verbuns *nasu* bestärkt ihn in dieser Auffassung, die das Kausalverhältnis auf den Kopf stellt. Denn natürlich bemißt sich die Länge der Karenzzeit nach dem Rang der Feier, und die niedere Stellung, die das *Engishiki* dem *Ainihe* zuweist, hat ihren Grund einfach darin, daß es keine Feier des Kaiserhauses selbst ist.

Der zweite und wichtigste Textabschnitt (Erörterung S. 39-94) gibt nun, nach Provinzen geordnet, für alle 71 Kultstätten, an denen das *Ainihe* gefeiert werden darf, genaue Angaben über den Zeitpunkt der Handlung und die vorgeschriebenen Opfergaben und deren Beschaffung, und zwar in der Reihenfolge der Provinzen Yamashiro (S. 39-74), Yamato (S. 74-84), Kawachi (S. 84-87), Settsu (S. 88-92) und Kii (S. 92-94). Mit äußerster Sorgfalt werden die mannigfaltigen Opfergaben behandelt, ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der japanischen Altertümer. Wichtiger für die Erhellung des zu Anfang aufgeworfenen Problems sind die ebenfalls sehr eingehenden Erörterungen über die Götter der in Betracht stehenden 71 Schreine. Der Verfasser geht von der an sich richtigen Überlegung aus, daß in allen Fällen, in denen sich das Neureisopfer an ausgesprochene Ahngötter einer Sippe richtet, diese letztere an der Übung des *Ainihe* ein starkes Interesse haben mußte, daß damit also die Frage, warum gerade an diesem Schrein das *Ainihe* gefeiert wurde, verhältnismäßig leicht zu erklären wäre, während der andere Fall, in dem es sich um reine Naturgottheiten, wie sie im ganzen Lande

verehrt werden, handelt, einer Erklärung Schwierigkeiten bereitet. Nur übersieht hier der Verfasser, wie sehr im Denken und in der Praxis des primitiven Schintoismus die Grenze zwischen Natur- und Ahngott fließend ist. So gut *Amaterasu* Sonnengöttin und Ahngottheit zugleich ist, so gut kann das auch bei jeder andern Gottheit vorkommen. Jeder Schrein ist Mittelpunkt einer lokalen Kultgemeinschaft, welche die Neigung hat, sich als Kinder des Schreingottes zu rühmen. Verfasser verkennt das chaotische Wuchern des Mythos von Sippe zu Sippe und im Zusammenhang damit den durchaus normativen Charakter der offiziellen Geschichts- und Gesetzeswerke. So kann es nicht wundernehmen, wenn denn die unter solchen Voraussetzungen angestellten Überlegungen in dem Schlußwort (S. 100-106) zu des Verfassers eigenem Bedauern in völliger Unklarheit enden.

Die europäische und modern japanische Forschung hat längst erkannt, daß die für den Schintoismus „kanonischen“ Geschichtswerke des *Kojiki* und *Nihongi* der Absicht dienen, den seit 645 mächtig gewordenen Anspruch der kaiserlichen Dynastie auf absolute Geltung durch eine Konstruktion der Mythologie und Frühgeschichte zu unterbauen, die ein Idealbild dynastischer Vollgewalt in die graue Vergangenheit hineinprojiziert. Nur unter dieser Einschränkung lassen sie sich für die historische Forschung als Quellen auswerten, wie dies der dem Verfasser anscheinend entgangene A. WEDEMEYER in seiner „Japanischen Frühgeschichte“ vorbildlich getan hat. Noch weniger ist ein Gesetzeswerk wie das *Engishiki* historische Quelle im primären Sinn. Es sagt nicht, was ist, sondern was sein soll oder auch darf. Nur in diesem Sinn läßt es Schlüsse auf die tatsächlichen Zustände zu. Betrachtet man die Frage des *Ainihe* unter diesen Gesichtspunkten und zieht in Betracht, welche Bedeutung die großen Sippen oder *Uji* vor der Reform von 645 hatten und wie unvollkommen sich jene Reform durchzusetzen vermochte, so legt sich zumindest als Arbeitshypothese die Auffassung nahe, daß wir gerade in dem *Ainihe* den Rest einer anfänglich bei den Sippen allgemein üblichen Form des Neureisopfers vor uns haben, das erst im Lauf der Zeit in Gestalt des *Niinahe* und des *Oonihe* vom Herrscherhaus als alleiniges Vorrecht beansprucht wurde, ohne daß es doch gelang, die Übung der Feier bei den mächtigsten Sippen ganz zu unterdrücken. Das Schweigen der alten Quellen über das *Ainihe* wäre dann eben schweigende Duldung und kein Beweis gegen das Vorkommen der Feier. Warum das *Engishiki* 927 gerade jenen 71 Schreinen die *Ainihe*-Feier vorschreibt (d. h. aber hier: gestattet), das ist viel weniger eine Frage der Religionsgeschichte als eine solche der Innenpolitik des Hofes von Kyôto unter DAIGO TENNÔ und verdiente als solche eine besondere Untersuchung.

Die Übersetzung des japanischen Textes ist im allgemeinen zuverlässig, an einzelnen Stellen wohl mehr Erklärung als wörtliche Wiedergabe. Der Sprache anhaftende Unbestimmtheiten sind manchmal zu bestimmt gefaßt, woraus sich Mißverständnisse wie die irrige Deutung von *nasu* S. 37 ergeben. *Keimei* (S. 27/97) bedeutet Hahnschrei, nicht Abenddämmerung. Die Transkription japanischer Wörter weist viele Fehler auf. Vor allem herrscht zwischen kurzem *o* und *u* und langem *ô* und *û* eine dauernde Verwirrung. Da der phonetische Unterschied von kurz und lang vom japanischen Ohr sehr scharf empfunden wird und durchweg ausschlaggebende semantische Bedeutung hat, gehört Sauberkeit in diesem Punkt mit zu den Erfordernissen einer japanologischen Arbeit. Für *Yaso* steht *Yasô*, für *Ho* im Sinn von Feuer konsequent *Hô*. Die richtige Schreibweise *Kyôto* wird im Druckfehlerverzeichnis gar zu *Kyôtô* „verbessert“. Umgekehrt fehlt bei sehr vielen *ô* und *û* das Längezeichen. Bei großem Anfangsbuchstaben sollte langes *ô* doppelt, also *Oo* geschrieben werden, sonst ist man nie sicher, daß es „groß“ bedeutet. Die Terminologie nimmt zu wenig Rücksicht auf den Außenstehenden. Ohne eine Erklärung treten Fachausdrücke auf, die der Laie unmöglich verstehen kann, z. B. *Tenson Kôrin*, *Saijin*, *Shinbetsu*, *Mitegura*, *Sonaemono*. Auch hier wäre eine gewisse Anpassung an die in unserer Japanologie eingebürgerte Form der Diktion von Vorteil.

Aus der auf S. 121-143 beigefügten Bibliographie geht hervor, daß der Verfasser außer der vorliegenden bereits vier andere Spezialarbeiten über Fragen des Shintô-Kults

veröffentlicht hat. So werden wir auch in Zukunft noch wertvolle Beiträge von ihm erwarten dürfen. Um so mehr möchten wir wünschen, daß er nach dem beneidenswerten Zugang, den er zu den japanischen Quellen gefunden hat, nun auch Fühlung mit der Arbeitsgemeinschaft der abendländischen Japanologie gewinnen möge, für welche doch letztlich seine dankenswerten Bemühungen einen Beitrag zu bilden bestimmt sind.

WILHELM GUNDERT.

Valignano Alessandro, S. J. *Il Ceremoniale per i Missionari del Giappone.* Edizione critica, Introduzione e Note di GIUSEPPE SCHÜTTE, S. J. XV + 359 pp. in 8°. Con 30 illustrazioni. Roma 1946. Edizioni di „Storia e Letteratura“, Via XXIV Maggio 10.

FRANZ XAVER, seine Mitarbeiter und ersten Nachfolger hatten seit 1549 die Fundamente der japanischen Kirche gelegt. Dem großen Organisator der fernöstlichen Jesuitenmissionen, AL. VALIGNANO († 1606), der erstmals 1579 in Japan eintraf, war es beschieden, den inneren und äußeren Ausbau der Missionen durch grundlegende Anweisungen in neue Bahnen zu lenken. Aus seinen Bemühungen, die bisherige Missionsmethode zu verbessern und besonders das im Gegensatz zu den Landessitten stehende äußere Verhalten der Missionare den Erfordernissen der Missionsarbeit anzupassen, entstand im Jahre 1581 vorliegendes „Ceremoniale“, das P. SCHÜTTE nach einer Handschrift des Generalarchivs der Gesellschaft Jesu im portugiesischen Urtext und italienischer Übersetzung mit einem reichen Kommentar vorlegt. Es enthält in sieben Kapiteln eine bis in die letzten Einzelheiten gehende Instruktion des damaligen Visitators der Japanmission VALIGNANO für das äußere Verhalten der Missionare im Verkehr mit den Japanern im allgemeinen und mit den Christen im besonderen, für den Verkehr untereinander und für die zu übende Gastfreundschaft. Grundlegend für das gesamte Verhalten der Missionare sollte nicht das Beispiel der japanischen Laien, sondern das der Bonzen der *Zen*-Sekte sein. Zum besseren Verständnis der letzten Bestimmung werden anhangsweise zwei alte Texte über den *Zen*-Buddhismus abgedruckt, der eine aus der Grammatik des P. J. R. TÇUZZU (Makao 1620), der andere aus einem zeitgenössischen Bericht des spanischen Kaufmanns BERNARDINO DE AVILA GIRÓN (p. 326-334). Da gewisse Bestimmungen des „Ceremoniale“ beim damaligen General der Gesellschaft Jesu, CLAUDIUS AQUAVIVA, Bedenken erregten, die dieser in einem Brief vom 24. Dez. 1585 an A. VALIGNANO darlegte (abgedruckt p. 315-324), wurde, nach neuen Beratungen mit Missionaren und Japanern, das erste Kapitel einer durchgreifenden Änderung unterzogen (der neue Text wird ebenfalls p. 282-313 veröffentlicht). Abgesehen vom hohen missionsgeschichtlichen Wert dieser Quellenpublikation, der bereits in der umfangreichen Einleitung des Herausgebers (p. 17-99) dargelegt wird (vgl. auch unsere Würdigung in der Neuen Zeitschr. für Missionsw. III [1947], 227-229), kommt ihr auch noch eine weitere Bedeutung zu, wird doch darin für das ausgehende 16. Jahrhundert die soziale Schichtung der japanischen Gesellschaft, ihre Kleidung und Lebensweise, ihre Formen der Höflichkeit und der Gastfreundschaft — einschließlich des komplizierten Zeremoniells des Tee- und Saketrinkens —, ihr Wohnen und Reisen, kurz fast der gesamte äußere Lebensbezirk so anschaulich mit konkreten Einzelheiten wiedergegeben, daß diese Ausführungen — auch losgelöst von den entsprechenden Anweisungen der Anpassung für die Missionare — für den Japanologen eine vorzügliche Quelle japanischer Folkloristik werden. Ja, in gewissem Sinn übertrifft diese Publikation sogar japanische Quellen, da der scharfe Geist A. VALIGNANO's Beschreibungen und Bestimmungen aufnahm, die festzuhalten für einen Japaner des 16. Jahrhunderts vollständig überflüssig erschienen wäre. So werden Missionshistoriker und Japanologen dem Herausgeber gerade für die sorgfältige Textgestaltung besonderen Dank wissen.

JOH. BECKMANN, S. M. B.

Lindblom Gerhard. *The One-Leg Resting Position (Nilotenstellung) in Africa and elsewhere.* (Statens Etnografiska Museum. Smärre Meddelanden, No. 22.) 34 pp. in 8°. With 15 illustr. and 1 map. Stockholm 1949. Statens Etnografiska Museum.

Der Begründer der LINDBLOM-Schule erfreut uns wieder mit einer eingehenden Spezialstudie, diesmal über die sog. Nilotenstellung, die Ruhestellung abwechselnd auf einem Bein, ähnlich wie bei den Wasservögeln auf ihren hohen Stelzen, hier aber die Sohle des andern Fußes gegen das Knie gestemmt, auch oberhalb und unterhalb, mit oder ohne Stütze (Stock, Lanze), von Frauen kaum geübt.

W. JOEST hatte zuerst eine genauere Untersuchung angestellt betr. Afrika (Bedja, Bari, Dinka, Schilluk, Nuer, Madi, Masai), Australien und Ceylon (Weddas); dazu kommen Ägypten (Fellachen), Kongo, Süd- und Westafrika, Indien, China, Malakka (Semang), Indonesien, Australien, Süd-Amerika und selbst Europa (Zigeuner). Verf. konnte seine Untersuchungen weiter spannen und der uns bestens bekannte Dozent Dr. STURE LAGERCRANTZ lieferte Beiträge wie auch Prof. Dr. W. KOPPERS für die Bhil. Selbst auf nubischen Felszeichnungen sollen sich, allerdings zweifelhaft, Andeutungen dazu finden. In Ruanda und Urundi (H. MEYER) handelt es sich eher um Ausnahmen. DELACHAUX vermerkt, daß dieser Brauch gemäß bildlichen Darstellungen auch den alten Ägyptern bekannt gewesen sei. In Indien sei es eine Gebetshaltung der Fakire; ein Akrobat stand sogar im Gleichgewicht „einbeinig“ auf einer hohen Bambusstange. Die Nilotenstellung kann stundenlang eingehalten werden.

Die weitverbreitete Haltung ist nicht den alleinigen großwüchsigen Hirtenvölkern zuzuschreiben, man findet sie sogar in Verbindung mit dem Kult einbeiniger mythischer Gestalten und in sonstigen Riten. Wie immer, so geht auch hier Verf. der Frage auf den Grund.

PETER SCHUMACHER, M. A.

Koller P. Ange, O. F. M. *Essai sur l'esprit du Berbère marocain: Préface* de SERGE BARRAULT, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg en Suisse. Deuxième édition revue et augmentée. 5^e mille. 604 pp. en 8°. Avec une carte. Fribourg en Suisse 1949. Editions Franciscaines. 9, Petit Rome. Prix: sFr. 12.—

Les mérites de ce livre, dont nous avons publié, en son temps, un compte rendu (voir *Anthropos*, vol. XXXVII-XL [1942-45, paru en 1946-47], pp. 987-988), ont été reconnus par l'Académie des sciences coloniales de Paris: la Commission du prix du Maréchal LYAUTEY lui a attribué, en effet, dans sa réunion du 4 mai 1948, « en considération de son intérêt et de sa valeur sociale », une somme de huit mille francs. Tout en félicitant l'auteur de cette distinction, nous sommes heureux de relever qu'il a pris soin, en préparant la deuxième édition, d'éliminer les quelques défauts qu'il avait fallu signaler dans la recension de la première édition. C'est ainsi qu'une phrase qui prêtait à l'équivoque (p. 329; voir notre compte rendu, p. 988) est maintenant formulée d'une façon qui ne laisse plus rien à désirer: « On a exagéré certainement le parallèle entre Arabes et Berbères du Maroc. On a affirmé facilement que les premiers étaient polygames, nomades, paresseux, pillards et fanatiques, les autres sédentaires, monogames, laborieux, économes, tolérants et sincères. Il convient de rester objectif dans le juste milieu, dans le vrai... » (p. 404).

Il faut avouer cependant que toutes les fautes d'impression n'ont pas encore disparu, et que quelques inexactitudes se sont glissées dans les passages que l'auteur a ajoutés. Il n'est pas tout à fait juste que C. BROCKELMANN « pour tous ces parlers nord-africains [= berbères]... n'admet qu'une souche sémitique » (p. 71). En fait, après avoir dénié l'existence d'une langue-souche chamitique, BROCKELMANN arrive à la conclusion que les langues dites chamitiques proviennent de souches différentes et

que leur unité n'a été ultérieurement obtenue que par des emprunts faits aux langues sémitiques, ce qui ne veut pas dire qu'elles descendent d'une souche sémitique. La langue punique est une langue sémitique, non pas berbère, comme le contexte, pp. 75-76, pourrait le faire croire. On regrettera aussi que les noms des tribus ne figurent pas toujours dans la même transcription; ainsi, il y a des divergences entre le texte et la carte des tribus marocaines fort opportunément ajoutée à la fin du volume (mais les divergences d'orthographe sont si petites qu'il ne peut y avoir confusion).

Malgré ces quelques remarques que nous a imposées le souci de l'objectivité, il faut constater que cette nouvelle édition mérite d'être appelée « revue et augmentée ». Si l'on compare entre elles les deux éditions, on trouvera en effet des revisions nombreuses; et pour les additions, il faut signaler, outre beaucoup de passages intercalés, le chapitre XVI: « Son dynamisme », entièrement nouveau; la bibliographie; un répertoire (table alphabétique) à la fin du volume; l'élargissement de la table des matières; le tout sera fort apprécié par les lecteurs. L'ouvrage a beaucoup gagné à cette présentation nouvelle, et nous ne doutons pas qu'il ne rende de grands services à tous ceux qui s'occuperont du Maroc.

JOSEPH HENNINGER.

Westermann D. *Die Volkwerdung der Hausa*. 44 pp. in 8°. Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1949. No. 2. Berlin 1950. Akademie-Verlag.

Es ist die Veröffentlichung des Vortrags von Prof. WESTERMANN, gehalten am 21. April 1949 in der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. — Die Hausa sind vor allem als negerisches Handelsvolk des mittleren und westlichen Sudan bekannt. Dank der Kano-Chronik (übersetzt von H. R. PALMER in JRAI 1909) sind wir über die Entwicklung dieses siebengliedrigen Staatenbundes verhältnismäßig gut unterrichtet. Als historischen Kern der Ursprungslegende sieht der Verf. die Herkunft aus dem Orient, aus Bornu und N.-Afrika. Dieser weiten Fassung wird man beipflichten. Über eine genauere Datierung östlicher Einwanderungen sind wir mehr auf Vermutungen angewiesen, die sich aus den Traditionen und aus dem Kulturenvergleich mit dem innern Sudan, mit Ägypten und den östlichen Mittelmeerländern ergeben. Sicherere Nachricht haben wir über das Eindringen der Berber von N, besonders der Tuareg zw. dem 12. und 15. Jahrh. und der Mande von W seit dem 12. oder 13. Jahrh. und damit in der Folge auch islamischer Religion und Lebensformen. Der Einfall der Ful im 19. Jahrh. hat den Islam noch bestärkt. Hausa ist nie ein zentralistischer Staat geworden. Seine kulturelle Bedeutung zeigt sich aber besonders darin, daß die britische Verwaltung das Hausa als Schulsprache für ganz N-Nigeria eingeführt hat.

Im zweiten Teil gibt der Autor neben einigen Angaben über Daura, Katsena, Gobir und Zegzeg einen Überblick über die Geschichte von Kano, des bedeutendsten der Hausa-Staaten, auf Grund der genannten Chronik und von Y. URVOY's „Histoire des Populations du Soudan Central“ (Paris 1936).

HUGO HUBER.

Richard-Molard Jacques. *Afrique Occidentale Française*. (Collection: L'Union Française.) XIV + 239 pp. en 8°. Avec 15 croquis et 21 photographies hors texte. Paris 1949. Editions BERGER-LEVRAULT.

Eine neue Zusammenfassung über ein Gebiet, das mit seinen 4 701 500 km² mehr als acht Mal so groß ist wie das Mutterland Frankreich. J. RICHARD-MOLARD, durch einige solide Spezialarbeiten schon bekannt, ist Leiter der geographischen Abteilung des Institut Français d'Afrique Noire, also kompetent uns aus seiner reichen

Tätigkeit heraus diese Synthese zu schenken. Tatsächlich zeigt uns der vorliegende Band, daß der Verfasser in Kontakt steht mit den Problemen, und daß er wohl vertraut ist mit der Literatur wie mit dem Lande selbst.

Zusammenfassende Arbeiten über Franz. West-Afrika sind uns schon von früher bekannt (GUY, DELAVIGNETTE, DELONCLE, WEULERSEE, HARDY, LABOURET, DELAFOSSE etc.). Aber die meisten sind thematisch nicht so umfangreich, und was für jede induktive Wissenschaft im allgemeinen, das gilt für Ethnographie und Geographie Westafrikas im besondern: Synthesen, die vor 20 Jahren *up to date* waren, sind es nicht mehr heute. Um nur ein Gebiet zu nennen: der Autor berücksichtigt recht ausgiebig die verdienstvollen neuen Arbeiten der französischen Ethnographie im Soudan-Niger-Gebiet.

Das Buch ist für weitere Kreise bestimmt. Darum ist mehr Wert gelegt auf gute sprachliche Form als auf streng wissenschaftlichen Apparat. Doch setzt es an theoretischen Begriffen manche Kenntnisse voraus. Für Kolonialbeamte und Missionare bietet es eine gute allgemeine Einführung, nicht nur durch den schön gegliederten und reichhaltigen Stoff (Hauptabschnitte: *Le milieu naturel — Peuples et civilisations — La paix française — La vie économique et la poussée urbaine — L'Afrique vivante*) und die praktische Art der Bibliographie, sondern auch durch den vornehmen Geist, in dem es geschrieben ist. Aber auch der Spezialist, mag er auch vielleicht einiges zu vereinfacht finden oder zu stark generalisiert — Ziel und Form des Bandes machte dies unvermeidlich — wird diese Zusammenfassung begrüßen und nicht zuletzt die schönen Übersichtskarten. Die Bedeutung des geographischen Milieus wird ihm von neuem bewußt.

HUGO HUBER.

Gabus Jean. *L'Afrique aux trois visages.* 257 pp. en 8°. Avec 18 figures. Lausanne 1944. Librairie de l'Université, F. ROUGE & C^{ie} S. A.

Das vorliegende Buch ist herausgewachsen aus einer wissenschaftlichen Reise, die der Verfasser im Juli 1942, also während und trotz des Krieges, im Auftrage des Geographischen Instituts der Universität Freiburg (Schweiz) in Französisch-West-Afrika durchführte. Der Zweck dieser Reise war in erster Linie wirtschaftsgeographischer Natur, die Erforschung der französischen Kolonisation des Nigerbogens und der verkehrsmäßigen Erschließung der Sahara durch die Verbindung des Mittelmeeres mit dem Sudan.

Entsprechend diesem Zweck könnte man in dem Buche eine Zusammenstellung trockener Zahlen und Tabellen erwarten. Man ist aber angenehm überrascht, festzustellen, daß man all die wissenswerten Daten in einer anschaulichen und lebendigen Form dargeboten bekommt.

In großen Zügen rollt zunächst im 1. Teil die alte glorreiche Geschichte des West-Sudan vor den Augen des Lesers ab, die im wesentlichen gekennzeichnet ist durch die Namen *Gahna*, das Reiche, *Tombuktu*, das Gelehrte, *Gao*, das Glückliche. Der Niedergang des Sudan zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert wird auf Immoralität, Sklavenhandel und das unaufhaltsame Vorrücken der Sahara nach Süden zurückgeführt.

Der zweite Teil des Buches zeigt die Renaissance, die französische Kolonisation des Nigergebietes durch die Regulierung der Wasserkräfte des Stromes, im Zusammenhang damit das große Siedlungsprojekt des *Office du Niger*. Treffende Bemerkungen über Methoden der Kolonisation und die dabei zu berücksichtigenden Faktoren, namentlich auch die psychische Einstellung der Eingeborenen, sind besonders in diesen Teil eingefügt.

Der dritte Teil des Buches zeigt schließlich in Verbindung mit einer Autofahrt vom Niger nach Colomb-Bechar, was die französische Kolonialverwaltung bezüglich der verkehrstechnischen Erschließung der Sahara plant, was sie 1942 schon erreicht hatte, und welche Schwierigkeiten hier zu überwinden sind.

Für den Ethnologen ist das flott geschriebene Reisebuch von Bedeutung dadurch, daß es die Kräfte aufzeigt, die im Laufe der Jahrhunderte im West-Sudan auf die Eingeborenen eingewirkt haben und noch heute auf sie einwirken, und daß es dabei an Hand von gut beobachteten Augenblicksbildern zeigt, wie der Eingeborene, namentlich auch der aller Kolonisation so sehr abholde Nomade, auf diese Einwirkungen reagiert. Diese psychologischen Momente, die in der Kulturgeschichte von großer Bedeutung, dabei aber im allgemeinen schwer zu fassen sind, müßten tatsächlich auch bei der Ausbreitung „primitiver“ Kulturen mehr ins Auge gefaßt werden, und für alle diesem Ziele dienenden Beobachtungen kann der Ethnologe nur dankbar sein.

RICHARD MOHR.

- Fortes M.** *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe. XX + 270 pp. in 8°. With 2 Maps and 16 Plates. Publ. for the Int. Afr. Inst. London 1945. Oxf. Univ. Press. Price: sh. 30/—.
- *The Web of Kinship among the Tallensi.* The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe. XIV + 358 pp. in 8°. With 16 Plates. Publ. for the Int. Afr. Inst. London 1949. Oxf. Univ. Press. Price: sh. 38/6.

Kein geringes Verdienst R. S. RATTRAY's war seine Arbeit in den nördlichen Territorien der Goldküste, deren Ergebnis er 1932 unter dem Titel „The Tribes of the Ashanti Hinterland“ in zwei Bänden veröffentlichte. Es war mehr eine Übersichts-forschung, die uns aber schon wichtige Kenntnisse schenkte über eine ganze Reihe bis dahin praktisch unbekannter Völkergruppen. Die nördlich und westlich angrenzenden kulturell verwandten Stämme von Franz. Westafrika waren schon früher besonders durch L. TAUXIER, M. DELAFOSSE und H. LABOURET bekannt geworden. RATTRAY's Arbeit umfaßt u. a. auch die Tallensi, eine ca. 35 000 Individuen starke Völkerschaft zwischen Red Volta und White Volta, südlich der britisch-französischen Kolonialgrenze. Auf seine Aufzeichnungen im Feld zurückschauend, läßt ihn spätere Einsicht auf Grund des Materials des gesamten Territoriums deren Unvollständigkeit erkennen. „What I recorded was really only the clan of the particular kindred-group who supplied the ruler“ (p. 344).

So war es ein fruchtbarer Gedanke, daß gerade die Tallensi zum Objekt einer neuen und intensiven Feld-Studie gewählt wurden. Dr. FORTES verbrachte beinahe zweieinhalb Jahre (1934-37) mit seiner Gattin in ihrem Gebiete und hatte 1943 die Gelegenheit, nochmals kurze Zeit dorthin zurückzukehren. Hauptquartier seiner Forschungsarbeit war Tongo. Er erlernte die Sprache, soweit es in der kurzen Zeit möglich war. Seine Vorbildung unter Prof. SELIGMAN und MALINOWSKI und besonders seine enge Verbindung mit Prof. RADCLIFFE-BROWN und EVANS-PRITCHARD ließ in erster Linie eine Studie über „social structure“ und „kinship system“ erwarten.

Dies ist es auch in Wirklichkeit, wie der Autor selbst Ziel und Inhalt angibt, und in diesem Rahmen ist das Tallensi-Material von M. FORTES, niedergelegt in vorliegenden zwei Bänden und in einigen kürzern Spezialuntersuchungen, zu einem Schulbeispiel der „Social Anthropology“-Vorlesungen britischer Universitäten geworden.

Der erste Teil ist eine „descriptive analysis of Tale social structure at the level of corporate group organization“ (Einl. VIII f.). Objekt des Studiums sind also die sozialen Beziehungen ganzer Familiengruppen, betrachtet in ihrem lokalen Nebeneinander, genetischen Nacheinander, in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Differenzierung, in ihrer Einordnung in eine übergeordnete Gruppe und in die ganze soziale Struktur. Als grundlegend für diese Gesamtgliederung betrachtet Dr. FORTES das „Lineage-System“. Unter „Lineage“ versteht er die Gesamtheit aller Individuen, die

als Nachkommen eines einzelnen, unter bestimmten Namen genannten Vorfahren in ununterbrochener männlicher Linie angesehen werden. Die „minimal Lineage“ umfaßt die Kinder eines Vaters, die „maximal Lineage“ alle Nachkommen männlicher Linie von dem am weitesten, bis zehn und mehr Generationen zurückreichenden, allen Gliedern der Linie bekannten gemeinsamen Ahnen. Jede „minimal Lineage“ ist ein „Segment“ einer mehr inklusiven „Lineage“, bestimmt durch einen gemeinsamen Großvater, und diese wieder ist „Segment“ einer noch weiteren „Lineage“, bestimmt durch einen gemeinsamen Urgroßvater, usw. bis zur „maximal Lineage“. Diese hierarchische soziale Gliederung als Prinzip der Einheit und Kontinuität von „Lineage“ und Clan ist grundlegend für die ganze politische, religiös-rituelle und rechtliche Ordnung. Dies offenbart sich besonders bei Begräbnisfeiern und Opfern zu den Ahnen, wo jedes „Segment“ nächst tieferer Ordnung vertreten sein muß und ganz bestimmte Anteile an Opferfleisch erhält. Rechtlich äußert es sich vor allem in der Erbfolge. Es besteht ausgesprochenes Vaterrecht und zwar in der Form des Seniorates, wie H. BAUMANN es in seiner wertvollen Vergleichsstudie „Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika“ (ZE 1926) genannt und der altsudanischen Kultur zugesprochen hat. Darnach vererbt der Vater nicht seinem ältesten Sohn, sondern seinem nächstfolgenden (wirklichen oder klassifikatorischen) Bruder, und erst wenn die Reihe der „Brüder“ erloschen ist, gehen Patrimonium sowie Amt und Würde des Familien-, resp. „Lineage“-Hauptes und die damit verbundenen rituellen und sozialen Pflichten und Rechte zum ältesten „Sohn“ der ganzen „Brüder“-Reihe, d. h. zum ältesten Glied der folgenden Generation über. Der Autor bringt schöne Beispiele dafür, mit welchem Ernst die Tallensi dieser Regel nachkommen.

Mehrere „maximal Lineages“ sind meist unter sich verbunden durch gegenseitige bestimmte Pflichten und Rechte, besonders ritueller Natur. Sie bilden einen Clan. In der Gruppierung der verschiedenen Clans treffen wir nun auf die wichtige Scheidungslinie zwischen den Autochthonen und den Eingewanderten, die schon RATTRAY für fast alle Stämme der Volta-Gruppe festgestellt hatte. In Taleland bilden die erstern die eigentlichen Talis mit Zentrum Tong Hills, während die letztern unter dem Namen Namoos ihren Mamprussi-Ursprung betonen. Außer in Name und Ursprungsmythen unterscheiden sie sich deutlich in bestimmten Ritualvorschriften und Tabus. Mit den autochthonen Talis ist das alte, vorwiegend religiöse Amt des *Tendaana*, einer Art Priester der Erde, und damit auch der Erdkult verbunden — mit den Namoos hingegen die ebenfalls rituell, im übrigen aber mehr sozialstrukturell begründete Häuptlingschaft, mystisch verankert in einem ausgeprägteren und mehr differenzierten Ahnenkult, der sich z. B. in der Verschiedenheit der Grabanlage äußert. Neben diesen Unterschieden sind es aber doch besonders rituelle Gemeinsamkeiten und Heiratsbände, die Namoos und Talis als Tallensi zusammenketten. Wie man nicht von einer übergeordneten politischen Zentralgewalt sprechen kann, so auch nicht von klar definierten politischen Grenzen.

Der zweite Teil, vier Jahre nach dem ersten veröffentlicht, ist eine „kinship“-Studie im engeren Sinn. Ihr Objekt sind die mehr persönlichen sozialen Beziehungen und Bände innerhalb der Einzel- und der Großfamilie eines gemeinsamen Gehöftes und deren Ausweitung durch die Verschwägerung. Patrilokale, exogame Heiratsordnung bedingt, daß jedes Mädchen nach außen verheiratet wird. Neue Bände entstehen so, nicht juridischer, sondern mehr affektiv-personeller Art, die Kinder und Kindeskinde der gleichen Mutter, örtlich oft weit voneinander getrennt, zusammenbinden. Die Mutterlinie bildet so ein Gegengewicht der starkbetonten Vaterlinie innerhalb der ganzen sozialen Struktur, deren Einheit, Kontinuität, juristisch-rituelle Diktatur und lokale Enge nicht sprengend, aber mildernd, ergänzend und ausweitend. RATTRAY hatte die interessante Feststellung gemacht, daß verschiedene Stämme der N-Goldküste-Territorien immer noch Vererbung durch den Schwestersohn als Überbleibsel einer ältern mutterrechtlich orientierten Erbordnung der Autochthonen praktizieren, und daß bei den andern noch Spuren des Überganges in die heutige vaterrechtliche Erbfolge anzutreffen sind (Op. cit. Einl. XIII). Wir finden hingegen bei

M. FORTES die klare Verneinung des Vorhandenseins des Mutterrechtes, resp. des Erbrechtes für den Schwestersonn: „he has no property, succession or inheritance rights in his uncle's home“ (p. 31). Doch hebt er anderseits die ziemlich stark betonte Stellung des Mutterbruders hervor. Man möchte hier, wie vielleicht im ganzen zweiten Teil, eine etwas mehr gesonderte Behandlung der Autochthonen und der Namoos wünschen. Die Hauptzüge mögen bei beiden einheitlich sein durch die gegenseitigen Heiraten und das lange Zusammenleben; aber bestimmte „kleine“ Unterschiede können manchmal doch bedeutungsvoll sein.

Die ganzen innerfamiliären Beziehungen und Bande, grundgelegt durch Heirat und Zeugung, in den Verhältnissen: Mann-Frau, Eltern-Kinder, Kinder-Kinder und deren Ausweitung im Rahmen der polygamen Großfamilie: Großeltern-Großkinder, Mitfrau-Mitfrau und im Rahmen der klassifikatorischen Verwandtschaft sind hier in vorbildlicher Gründlichkeit, in allen möglichen Differenzierungen und Unterscheidungen und Funktionen beschrieben und die Stellung der Einzelnen vom strukturell-soziologischen, juristischen, biologischen, psychologischen, ethischen und religiös-rituellen Standpunkte aus typisch und genetisch betrachtet. — Jugendweihen und Altersklassen fehlen.

Alle Funktionen der „kinship“-Bande zusammenfassend, betont der Autor mit Recht, daß „kinship“ nicht allein von wirtschaftlichen, rechtlichen oder religiös-rituellen Bedingungen und auch nicht von der Idee der Nützlichkeit abgeleitet werden kann, sondern wie Wirtschaft, Religion und Recht Eigencharakter besitzt. Wohl sind diese Sphären eng miteinander verbunden, und Dr. FORTES bringt dafür sogar den starken, für sich allein leicht mißzuverstehen Ausdruck: „they appear as functions of one another in the structure of society“ (p. 340). Die Frage nach dem tiefern Grund dieses Eigencharakters beantwortet er wirklich positiv: Wie menschliches Denken nicht allein anatomisch erklärt werden könne, so auch nicht die „kinship“-Bande allein durch geschlechtliche Zeugung und Aufzucht der Nachkommen. Betont werden müssen vielmehr die moralischen Werte „attached by Society to these facts“ (p. 347). Ich würde das letztere eher so fassen „eingeschrieben in die Natur des Menschen als soziales Wesen“.

Die beiden Bände sind nicht leicht zu lesen. Manchmal möchte man einzelnen Formulierungen widersprechen, wenn man vorher Gesagtes damit kombiniert; doch wird man durch den neuen Kontext gewöhnlich wieder versöhnt. Der Autor ringt damit, von verschiedensten Gesichtspunkten her, in verschiedenster Formulierung und reicher Illustration die inneren soziologischen Zusammenhänge klar zu machen. Dies macht das Ganze, besonders den ersten Teil, etwas kompliziert. Man spürt, er will uns die soziale Struktur als etwas wirklich Lebendiges und Ganzes in allen Dimensionen vor Augen führen. Diese Tendenz zur Ganzheitsbetrachtung, wie sie sich auch in andern Disziplinen, z. B. in der neuern Psychologie (Gestaltpsychologie contra Assoziationspsychologie) äußert, ist sicher gut, wenn sie nicht in Extreme und künstliche Konstruktionen ausläuft. Es ist etwas die Gefahr damit verbunden, daß alles zur Funktion von allem, jede Vielfalt zur Einheit und alle Gegensätze zu Faktoren des Gleichgewichts „gemacht“ werden.

Die Studie will einen Beitrag bedeuten zu vergleichender Soziologie, will aber nicht kulturhistorisch sein. Ich denke, das Material, das der Autor bringt, ist reich genug, daß es auch für kulturhistorische Vergleiche Wertvolles bietet. Im allgemeinen scheint er die Bedeutung des historischen Gedankens nicht zu verneinen; doch zeigt er ihm gegenüber eine gewisse Ängstlichkeit, wenn er z. B. über den Gegensatz zwischen Namoos und Autochthonen schreibt: „For this there may be historical reasons, but we have no means of discovering them“ (I. part, p. 334). Ich meine wissenschaftliche Noblesse — und Dr. FORTES präsentiert in der Einleitung sein Werk wirklich mit sympathischer Noblesse — sollte die verschiedenen Disziplinen und methodischen Systeme mehr und mehr zusammenbringen, jedes die positive Leistung des andern anerkennend und im Dienste einer universalen Ganzheitsschau ins eigene System einbauend. Ich trete damit nicht ein für eine aprioristische „conjectural history“, die Prof. RADCLIFFE-BROWN mit Recht ablehnt (JRAI 1941), sondern für eine ernste und saubere Methodik,

die auf dem ethnographischen Material aufbauend in kluger Quellenkritik und in Zusammenarbeit mit Soziologie, Anthropologie, Linguistik, Prähistorie, Psychologie und Geschichte im engern Sinne und allen andern Wissenschaften, die zur Wissenschaft des Menschen etwas beitragen können, historischen Zusammenhängen nachgeht und in Selbstbescheidung den Grad der Gewißheit richtig einschätzt und darlegt. Nicht jede soziologische Studie braucht eine kulturhistorische zu sein. Aber für eine vergleichende Soziologie und auch zum tiefern Verstehen der sozialen Struktur eines konkreten Stammes wird das Studium geschichtlicher Zusammenhänge einen wertvollen Beitrag leisten.

HUGO HUBER.

Kjersmeier Carl. *Ashanti-Vaegtlodder* (Ashanti weights). 23 pp. in 8°. With 100 reproductions from the author's collection. København 1948. JUL. GJELLERUPS Forlag. Price : Kr. 7.50.

Die erste bedeutende Publikation über die Goldgewichte der Ashanti hat den Schweizer RUD. ZELLER zum Autor (Bäbller-Arch. f. Völkerk., Beiheft III, 1912). Der Wert seiner Arbeit liegt vor allem in der reichen Auswahl der Reproduktionen: Wiedergabe von über 500 einzelnen Gewichten auf Grund der Sammlungen des Hist. Museums Bern, der Museen Basel, Neuchâtel, Zürich, Leiden, Köln, Paris und Berlin und der Angaben von Missionar BÜRKI. — Weitere wertvolle Beiträge brachten dann in den 20er Jahren N. W. THOMAS (JRAI 1920) und besonders R. S. RATTRAY (Ashanti, 1923 — Religion and Art in Ashanti, 1927), der, wie kein zweiter Forscher mit der ganzen Kultur der Ashanti vertraut, nicht nur interessante Einzelheiten über Technik und Gebrauch beschreibt, sondern auch in der symbolischen Deutung der Figuren ZELLER in manchem ergänzt und z. T. auch korrigiert. — Der kulturhistorische Rahmen wird bedeutend erweitert durch die Monographie von JULIUS GLÜCK (Die Goldgewichte von Oberguinea, unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse. Heidelberg 1937). Er sucht Verbindungen aufzuzeigen mit dem mediterranen Alteuropa und Byzanz auf dem Wege der Berber einerseits und andererseits in den jüngern europäischen Einflüssen: in den Handelsbeziehungen der Portugiesen und anderer Kolonialmächte. — Neues Licht bringen die kurzen Angaben von E. L. R. MEYEROWITZ über die Traditionen der Bono-Takyiman (Africa 1950, Jan., pp. 80 f.), eines westwärts ausgewanderten Stammes der gleichen Akan-Gruppe. Darnach soll deren König OBUNEMANKOMA die Goldgewichte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. eingeführt haben. Ihre Unterwerfung durch die Ashanti 1740 hätte die Gewichte nach Ashanti gebracht.

Das Büchlein von C. KJERSMEIER, mit dänischem und englischem Text, geht weiter nicht auf die Herkunftsfrage ein: er zitiert auch nicht die Arbeit von JUL. GLÜCK. Die Auswahl der Reproduktionen aus den Originalen seiner eigenen Sammlung wie auch die kurze textliche Zusammenfassung sind gut. Besonders unterstreichen möchte ich seine Anregung für die Weiterforschung: Vergleich der ornamentalen Formen der Goldgewichte mit der übrigen Ornamentik der Ashanti (Hausornamentik etc.).

HUGO HUBER.

Kwakume Henry. *Précis d'Histoire du Peuple Ewe (Ewehe)*. 40 pp. en 8°. Lomé 1948. Imprimerie Ecole Professionnelle.

Der Verfasser dieses kleinen Büchleins ist einheimischer katholischer Priester, Neffe von TOGBUI FIA SRI II, Souverän des Anlo-Staates. Seine Aufzeichnungen über die geschichtlichen Überlieferungen der verschiedenen Ewe-Gruppen, soweit sie sich gegenseitig decken, stimmen weitgehend mit den Angaben von J. SPIETH (Die Ewestämme, 1909) überein. Die Einwanderung von NO: von Ketu nach Tado

(Dahomey), nach Notsie oder Nuatja (Togo) kann wohl als gesichert angenommen werden, besonders nachdem J. BERTHO (Africa 1949, pp. 121-32) die übereinstimmenden Traditionen der Adja, Popo, Ewe und Yoruba aufgezeigt hat. Die Geschichte des Ewelandes im einzelnen ist uns viel weniger bekannt als jene der benachbarten Goldküste. Darum sind wir dem Verfasser für dieses Schriftchen dankbar, auch wenn es wenig zeitlich bestimmte Daten bringt.

HUGO HUBER.

Lomami-Tshibamba P. Ngando (*Le Crocodile*). 117 pp. en 8°. Avec portrait de l'auteur. Bruxelles 1948. Editions G. A. DENY.

L'auteur est lauréat du prix littéraire de la Foire Coloniale de Bruxelles 1948. Déjà, en 1931, l'Académie Française avait décerné un prix à Badibanga, publiciste congolais. L. fait ressortir deux aspects importants de la vie indigène: l'éthique et la mystique. On sait que l'indigène est hanté jour et nuit par les spectres de son imagination, accrédités par une tradition séculaire, première autorité dans le monde des croyances.

A part l'une ou l'autre coquille ou incorrection en somme « intelligente » (« une soi-disante tante maternelle »), l'auteur manie la langue française de façon surprenante, donnant un bon exemple aux Européens qui reculent devant l'effort de s'approprier la langue indigène.

De façon plus saisissante que par un exposé théorique, il nous fait assister, dans un récit imaginaire, aux péripéties d'une action à caractère superstitieux (magie, envoûtement, intervention des esprits). L'intrigue est nouée autour de la personne d'un jeune garçon, victime des manigances d'une vieille sorcière. Il se voit emporté par un crocodile aux ordres des esprits et déposé dans leur village établi sur une île du Pool à Léopoldville. On peut noter que les singuliers gestes de la sorcière rappellent ceux des Bahenyi du Ruanda. Chez l'auteur, le fameux mot d'*elima* (sing. *lilima*) désigne les mauvais génies aquatiques.

Le féticheur parvient à délivrer l'enfant, mais, par esprit de vengeance, inspirée par la jalousie, il provoque le désastre final.

Tout se passe « logiquement » dans cet ordre de faits imaginaires. Cependant une remarque du féticheur nous surprend. Il dit que « l'auteur matériel ou moral d'un fait n'est point responsable de la cause qui produit cet effet ». Pourtant les cours de justice indigènes sont impitoyables pour les faits et gestes des sorciers.

Des écrits de ce genre, des doctorats même obtenus en Europe, nous convainquent abondamment de la mentalité normale des indigènes, tout comme chez nous les histoires ébouriffantes des sorcières n'infirmement en rien le fait d'une saine logique.

PIERRE SCHUMACHER, M. A.

Andersson Efr. *På upptäcktsfärd bland Kongos dvärgfolk*. 176 sid. med. 23 illustr. Stockholm 1942. Svenska Missionsförbundets förlag. Pris: häft. 4: -; klotb. 5: 75 Kr.

Verfasser, schwedischer Missionar in Französisch-Kongo, besuchte im Jahre 1931 die Babongo-Pygmäen. In anschaulicher und fesselnder Sprache schildert er sein Eindringen in den Urwald, die Jagd nach den scheuen Urwaldzwerge und ihr Leben: ihre alte Jäger- und Sammlerkultur, die sich in starker Auflösung befindet, ihre soziale Gliederung, ihr Brauchtum und religiösen Anschauungen. Was dem populärwissenschaftlich gehaltenen Büchlein einen besonderen Wert verleiht, ist, daß Verf. ethnologisch geschult ist und seine Darstellung auf primäre Beobachtungen und Auskünfte von Gewährsmännern aufbaut.

J. MARINGER.

Lang A. et Tastevin C. *La Tribu des Va-nyaneka*. (Angola et Rhodesia, 1912-1914. Mission Rohan-Chabot, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique et de la Société de Géographie. Tome V, Ethnographie.) IX + 213 pp. en 4°. Avec 16 planches. Corbeil 1938. Imprimerie CRÉTÉ.

Ce t. V., Ethnographie, publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique et de la Société de Géographie, a pu paraître grâce à la libéralité de M. le Comte de ROHAN-CHABOT (Mission ROHAN-CHABOT). L'enquête fut commencée dès avant ce siècle par les RR. PP. DEKINDT et LANG et le R. P. TASTEVIN fut chargé, en 1930, de la mise au point des notes de ses Confrères de la Congrégation du Saint-Esprit. A part ce travail de coordination, il s'est contenté sagement de notes complémentaires d'ordre ethnographique et linguistique. Dans son système d'orthographe, il sépare préfixes et affixes du radical par des traits d'union, ce qui me semble préférable à la méthode d'y introduire une série de majuscules, tant au point de vue de l'esthétique que de la correction grammaticale. Quelque peu obscure est son expression : « agglutination des phrases ».

L'auteur désigne sous le nom d'article ce que d'ordinaire on nomme préfixe qui range le radical dans l'une des classes. L'article joue un autre rôle et précède le préfixe (SCHUMACHER : La Phonétique du Kinyarwanda. *Anthropos* t. XXVI, 1931). Il cite l'exemple de *urúyuki*, « celle du miel », en séparant ainsi : *uru-y-u-ki*. J'écrirais donc plutôt : *u-ru-y-uki*, le radical étant *-uki*, cf. *úbúki*, le miel, ici long par la rencontre de deux *u* : *u-bu-uki*, tandis que dans *urúyuki* cet *u* est bref. La fricative *y* se présente comme une consonne de liaison ; la version *úrúki* n'est pas usitée, bien qu'elle paraisse logique. Le mot *úbúki* n'a pas de pluriel, tandis que celui d'abeilles est *inzuki*, non pas *in-y-uki*. Toutefois ces infixes *y-z* ne semblent avoir qu'un rôle d'euphonie et répondent aux caractéristiques d'accord dans le singulier et le pluriel, car dans d'autres mots de la même classe ils ne paraissent pas : *urúrimi*, la langue (dans les deux sens), pl. *indimi*, *r* du radical se changeant en *d* sous l'influence du *n* ; *urúti*, bâton, *inti* au pluriel. Il est vrai que, d'après M^{lle} HOMBURGER, *n* représentant un collectif, on pourrait traduire littéralement avec la caractéristique d'accord (non pas de simple euphonie) : le peuple du miel (abeilles). Dans l'écriture courante des textes je préfère ne pas séparer ces éléments, puisqu'ils sont « agglutinés » par le génie même de la langue, pour ne pas inutilement en compliquer la transcription. La méthode cependant peut être excellente pour les commençants, qui éprouvent évidemment quelques difficultés à discerner les composants.

L'exemple en Suaheli que l'auteur cite me semble dénoter une déviation dialectale de cette langue du Sahel oriental : « *o kati a n jila* » pour *katikati ya njia*. En Anda (Ruanda) le mot *umubu* (moustiques) représente un pluriel collectif, tout comme on peut dire, au lieu de *inka* (une vache, des vaches), *umúka*, une réunion de vaches (pas un troupeau = *ubúshyo*).

Des colons européens se trouvaient dans le pays depuis 1845, tandis que les missionnaires n'y arrivèrent qu'en 1881, alors que ce peuple n'avait pas pris contact encore avec la civilisation européenne ; les progrès de la Mission furent lents. Ce plateau de Huila, au sud-ouest de l'Angola, se trouve à une altitude de 1048-1880 m, la moyenne du Ruanda. Les Européens sont au nombre de 10 000. La population se compose principalement de Bochimans, de Vimbundu et Herero ; il y a encore les Vatuá, se rattachant aux Bergdama, que les Vanyaneka mettent au ban de la société. On y trouve enfin la population côtière, les plus méprisés, les Valuheke et les tout petits, les Vakwana-utuntu, gens à grosse tête se rapprochant des Pygmées.

Le volume est divisé en cinq parties :

I. Evolution normale de l'individu : naissance et présentation, enfance, fêtes de puberté, mariage, mort.

II. Vie sociale : les clans, la parenté, la propriété et l'héritage, le roi et sa cour.

III. Vie industrielle : habitation et hameau, alimentation, vêtement et parure, la vie du hameau (organisation du travail et du repos), la vie pastorale, l'agriculture, les industries, chasse et pêche.

IV. Vie intellectuelle et artistique : littérature, le calcul, la mesure du temps, la cosmologie, musique et danse.

V. La religion, la morale, la politique, la magie.

La société est matriarcale, la femme est donc propriétaire de ses champs, c'est à elle encore que revient la surveillance des gardiens du bétail, attribution qui, au Ruanda, est réservée aux serfs du Seigneur. Par ailleurs on note des similitudes frappantes. C'est ainsi que, dans l'agriculture, on pratique aussi le défrichage, le premier mois de l'année est celui de septembre (« le premier-né des mois » au Ruanda) ; on dispose d'un mois intercalaire. La traite des vaches revient aux hommes. Le calcul dans cette langue bantoue est à système décimal. On confesse le monothéisme, adressant des prières à la divinité sans exercice de culte public. La grande loi est celle du respect, spécialement à l'égard des vieillards. Toutes ces concordances sont frappantes.

L'auteur conclut avec raison dans une appréciation psychologique générale : « Mentalité normale, ni meilleure ni pire que chez le reste des hommes. »

Le judicieux interprète des précieuses notes de ses Confrères a rendu un signalé service à la science.

PIERRE SCHUMACHER, M. A.

Bieber Otto. *Geheimnisvolles Kaffa*. Im Reich der Kaisergötter. 216 pp. in 8°. Mit 33 Tafeln, 10 Bildern im Text und 2 Kartenskizzen. Wien 1948. Universum-Verlagsgesellschaft m. b. H. Preis : sFr. 4.20.

In diesem leichtverständlich und fesselnd geschriebenen Buch setzt der Verfasser seinem Vater, dem 1924 im Alter von erst 51 Jahren verstorbenen FRIEDRICH JULIUS BIEBER, in pietätvoller Weise ein schlichtes Denkmal. Der Leser erlebt FR. J. BIEBER's harte Jugendzeit mit, lernt seine schon früh geweckte Sehnsucht nach Afrika und besonders nach dem verschlossenen Lande Kaffa, seine verschiedenen vergeblichen Versuche, dorthin zu gelangen, und schließlich die erfolgreichen Expeditionen 1905 und 1909 kennen. In diese Lebensgeschichte verwoben ist die gedrängte Darstellung der Geschichte und Kultur der Kaffitscho, deren Reich 1897, nach vergeblichem Kampf gegen die technische Überlegenheit der Amhara, ein tragisches Ende fand. Die warme Sympathie für dieses eigenartige Volk hat den Verfasser wohl veranlaßt, vor allem die ansprechenden Züge seiner Kultur hervorzuheben und über manche Schattenseiten, wie Menschenopfer, Phalluskult, Furcht vor der unheimlichen Macht des bösen Blickes und dgl., kürzer hinwegzugehen. Wer sich aber durch die Bibliographie (S. 209) anregen läßt, tiefer in das wertvolle Schrifttum FR. J. BIEBER's einzudringen¹, wird darin die allseitig abgerundete und streng objektive Darstellung der ganzen Kaffitscho-Kultur mit allen ihren Licht- und Schattenseiten finden, und zweifellos liegt gerade das auch in der Absicht des Verfassers. Daß er außer den genannten Publikationen auch noch ungedruckte Tagebücher und andere Manuskripte aus dem Nachlaß seines Vaters verwertet hat, dafür wird man ihm besonderen Dank wissen.

JOSEF HENNINGER.

¹ Weitaus am wichtigsten ist die zweibändige Monographie : Kaffa, ein alt-kuschitisches Volkstum in Innerafrika. (1920-1923 ; siehe die Rezension Anthropos XX [1925], S. 1141-1149). Die religionswissenschaftlich wichtigen Angaben dieses Werkes sind ausführlich erörtert bei W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee VII (Münster i. W. 1940), S. 170-228.

Vanneste M. *Legenden Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk.* Alur Teksten (Mahagi, Belgisch Kongo). Publications de l'Institut Royal Colonial Belge, tom. XVIII, fasc. 1. 201 pp. in 8°. Bruxelles 1949. Librairie FALK fils. GEORGES VAN CAMPENHOUT, Successeur, rue des Paroissiens 22.

Diese Sammlung von Texten in Alursprache nebst flämischer Übersetzung füllt eine empfindliche Lücke in der Niloten-Literatur aus. Die Alur gehörten bis jetzt zu den Nilotenstämmen, deren Soziologie und religiöse Anschauungen und Praktiken am wenigsten bekannt waren.

Die religiöse Situation zeigt eine weitgehende und an sich nicht überraschende Übereinstimmung mit den Acholi. Wir haben *Rubanga* und *Jok* als Bezeichnung für die Gottheit, *Jok* nicht gut zu trennen von den Totengeistern, wir haben *abila*-Hüttchen, Geisterschreine verschiedener Art, auch Steinschreine, wir haben das Regenschaffen, das nilotische Lederorakel.

Interessant ist, daß *jok* offenbar eine kollektive Zusammenfassung der weiblichen, *abila* eine solche der männlichen Verstorbenen bedeutet. Auch das nilotische Wort *tipu* findet sich als Bezeichnung für den Totengeist. Die Beicht in Todesgefahr, ein typisches Merkmal einer der Komponenten nilotischer Kultur, ist ebenfalls vorhanden.

Auf soziologischem Gebiete ist bedeutsam das ausgeprägte sakrale Königtum in seiner typischen Verbindung mit dem Leoparden, ferner Reste von Mutterrecht und Totemismus. Diese sowie die magische Flöte, die offenbar auf das westliche Waldgebiet hinweist, verdienen eine genauere Untersuchung.

Die Texte stammen von acht Katechisten, die im Dienste der katholischen Mission der Weißen Väter stehen. Sie müssen darum in vielen Stücken mit einem gewissen Vorbehalt aufgenommen werden. Zwei Missionare, denen wir wertvolle Informationen gerade über Nilotenstämme verdanken, P. NEGRI und P. SANTANDREA, haben in objektiver Einschätzung ihrer eigenen Arbeit auf die unvermeidlichen Mängel hingewiesen, die gerade missionarischen Erkundigungen unter den Eingeborenen anhaften. Abgesehen von diesem Vorbehalt müssen wir P. VANNESTE sehr dankbar sein, daß er uns dieses Buch geschenkt hat, das für die Erkenntnis des soziologischen und religiösen Aspektes der Nilotenkultur bedeutsam sein wird.

RICHARD MOHR.

Kuper Hilda. *An African Aristocracy.* Rank among the Swazi. XII + 251 pp. in 8°. With 16 plates and 1 map. London 1947. Published for the International African Institute by the Oxford University Press. Price: sh. 30/—.

HILDA KUPER konnte das Material zu der vorliegenden Untersuchung in mehr als zweijähriger Feldarbeit unter günstigen Arbeitsbedingungen vor etwa 15 Jahren zusammentragen. Es ist ein großes, in seiner Vielfältigkeit fast erdrückendes Material, das hier mit bewundernswertem Fleiße zu einer umfassenden Soziologie der Swazi verarbeitet wurde.

Das historische Aufeinandertreffen der drei Kulturen, die wesentlich diese Soziologie des südafrikanischen Volkes bestimmt haben, wird uns im ersten Teile kurz dargestellt. Ein Volk mit einfacher Clanorganisation wird zunächst von einer Aristokratie mit heiligem Gottkönigtum überlagert, und die daraus geformte Gesellschaft kommt schließlich unter europäischen Einfluß.

HILDA KUPER macht nun im weiteren Verlauf ihrer Darstellung nicht den Versuch, im Sinne historisch arbeitender Völkerkunde die Schichten innerhalb der Swazi-Soziologie voneinander abzuheben, reinlich zu scheiden und darzustellen. Als Anhängerin der funktionalistischen Schule will sie vielmehr darstellen, wie die soziologischen Kräfte

in ihrem freundlichen oder feindlichen Aufeinanderwirken zur Zeit ihrer Beobachtung hic et nunc das Bild des Swazi -Volkes gestaltet haben. Diese Kräfte sind vor allen Dingen, so weit das eingeborene Element in Frage steht, die alte Clanorganisation, das Altersklassensystem und das Gottkönigtum. Im Zusammenspiel dieser drei Kräfte spielt das Individuum seine Rolle, die nicht von seinen persönlichen und charakterlichen Eigenschaften diktiert ist, sondern von seiner Stellung in der Gesellschaft, die auch mit dem Tode nicht erlischt. Der soziale Rang, das zeigt uns KUPER in den einzelnen Kapiteln des zweiten Teiles ihres Buches, formt das Bild des Landes und seiner Bewohner, des politischen Lebens, der Erbfolge, der verwandtschaftlichen, altersmäßigen und religiösen Bindungen und schließlich auch des Todes. Der Rang erhält den status quo der Gesellschaft in konservativer Weise, indem er der individuellen Freiheit klare Grenzen steckt, und die Ahnen sorgen ihrerseits dafür, daß diese Ordnung eingehalten wird.

Rank bedeutet so für KUPER das beherrschende Moment in der Gesellschaftsordnung der Swazi. Aus diesem Grunde spielt auch derjenige, der den höchsten Rang einnimmt, die entscheidende Rolle in der Gesellschaft, der Gottkönig. Es wird in hervorragender Weise dargestellt, wie der König nicht nur das Leben und Wohlergehen der Nation bestimmt, sondern wie er dieses Leben und dieses Wohlergehen ist, wie er als „Stier der Nation“ allem Fruchtbarkeit verleiht. Allerdings hat er diese Stellung nicht aus sich, sondern sie wird ihm auf magische Weise durch das *Incwala* verliehen, das KUPER in diesem Sinne erklärt wissen will.

Das ausgezeichnete Buch bietet eine Fülle von Anregungen auch für den kulturhistorisch arbeitenden Ethnologen; die wichtigsten Zusammenhänge sind in guten Tabellen zusammengestellt, Bilder und eine Karte dienen der Veranschaulichung, ein Sachregister der leichten Verwendbarkeit der zusammengetragenen Materialien, alles in allem eine wertvolle Bereicherung unserer Literatur über die vielfach komplizierte Soziologie der zahlreichen afrikanischen Völker mit einem Gottkönigtum.

RICHARD MOHR.

Thalbitzer William. *The Ammassalik Eskimo.* Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives. 2nd part, 2nd half-volume: Social Customs and Mutual Aid. (Meddelelser om Grønland Udgivne of Kommissionen for Videnshabelige Undersøgelser i Grønland. Bd. 40.) pp. 569-740 in 4^o. Fig. 152-236. København 1941. C. A. REITZELS Forlag. Price: Kr. 10.—.

Dieser 4. Band der Monographie über die Ammassalik-Eskimos war, wie der Verfasser in der Einleitung bekanntgibt, schon vor etwa 20 Jahren zum Druck vorbereitet. Die Veröffentlichung wurde jedoch verschoben, um dem Werk mehr Reife zu verleihen. Die wichtigsten Materialien zur Monographie hat THALBITZER aber schon 1905/06 gesammelt. Zu Recht bezeichnet er daher das vorliegende Werk als „retarded explosion“.

Die Umarbeitungen haben den Ausführungen einerseits eine breite Basis durch zahlreiche Vergleiche verliehen, anderseits die primäre Struktur der Monographie wohl etwas gestört: einzelne Fragen sind eingehend, andere nur vollständigkeithalber kurz behandelt.

Der Verfasser hebt besonders die religiösen und linguistischen Aspekte der Probleme hervor. In der allgemeinen Einführung über die Herkunft der Eskimos („Culture Waves“, 575-598) zieht er infolgedessen hauptsächlich die Religionsentwicklung zu Rate. Die archäologischen Funde werden kurz besprochen. THALBITZER folgt der These, daß die gemeinsame Mutter-Kultur der Eskimos aus Sibirien in die Gegend der Bering-Straße gekommen sei und sich von dort nach Osten verbreitet habe. Bekanntlich gibt

es noch andere Theorien. Sie sind von LEROI-GOURHAN (Archéologie du Pacific-Nord, Travaux et Mém. de l'Inst. d'Ethnol. 47, Paris 1946, 120-125) kurz zusammengestellt worden. THALBITZER setzt sich mit diesen Theorien nicht auseinander, obwohl er sie (594 ff., 632-635) zusammenfassend erwähnt.

Seit der Veröffentlichung von THALBITZER's Monographie ist noch eine neue Hypothese über die Entwicklung der Eskimo-Kultur aufgetaucht, nach welcher diese Kultur von rassisch verschiedenen Völkern, die an die Nordküste Amerikas vorgestoßen sind, angenommen wurde (LEROI-GOURHAN, Milieu et Techniques, 1945, 373-382). Somit wären einige Zentral-Eskimos in Wirklichkeit stark eskimoisierte Indianer (Diese Vermutung steht mit der Hypothese STEENSBY-HATT-BIRKET-SMITH in einem gewissen Widerspruch).

Es ist weiter zu bemerken, daß THALBITZER seine Kenntnisse über die Religion der wichtigen Gruppe der Rentier-Eskimos aus RASMUSSEN schöpft. Wie die Forschungen von GABUS an Ort und Stelle ergeben haben (Vie et coutumes des Esquimaux-Caribous, 1944, 188-191), sind die diesbezüglichen Angaben von RASMUSSEN nicht ganz zuverlässig.

Somit war die Darstellung der Entwicklung der Eskimo-Kultur von THALBITZER schon 1941 nicht sehr vielseitig. Neun Jahre später muß sie mit noch mehr Vorsicht gelesen werden. Trotzdem ist sie an sich wichtig und erlaubt alle im Werk besprochenen Einzelfragen in einem größeren Zusammenhang zu sehen.

Im ersten Kapitel wird die Kindererziehung behandelt (599-605; interessante Angaben über Amulette, Holzmasken, Verkleidungen). Im Kapitel über „Education; Propagation of the Traditions“ (606-617) findet man wichtige und reiche Materialien zur Ausbildung der Schamanen: die Dauer der Lehre, ihr Gegenstand, die Bezahlung dafür werden detailliert angegeben. Im nächsten Abschnitt („The Eskimo Community in Greenland“, 618-635) findet man ebenfalls aufschlußreiche Berichte über die (lose) Gesellschaftsordnung in Grönland. Es wird viel Aufmerksamkeit der Großfamilie und ihrer Wohnung geschenkt. In der Folge (627 ff.) bespricht THALBITZER noch die Verhältnisse bei den amerikanischen Eskimos, indem er sich auf Berichte anderer Forscher stützt. Das private Eigentum bildet den wesentlichen Inhalt des 4. Kapitels („Social Organization; Economy“, 636-648). Besondere Erwähnung verdienen die genauen Angaben über die Verteilung des erbeuteten Tieres unter die Jäger und die Mitglieder der zu ernährenden Familie.

Nach der Schilderung der grönländischen Ehe (649-655; Heiratsbräuche, Mono- und Polygamie, Familienleben, Scheidung, Frauentausch und seine Ursachen) widmet THALBITZER viel Aufmerksamkeit dem Tanzhaus („Qashse“, 656-683), seiner Architektur, seiner sozialen, magischen und sonstigen Funktion, sowie den Festen, die im Tanzhaus abgehalten werden. In Grönland findet man noch zahlreiche Überreste von Tanzhäusern, sowie geographische Namen, die ihre frühere Verbreitung belegen. Die meisten Materialien zu seinem vergleichenden Exkurs über die „qashse“ (bzw. „qagsse“ usw.) sammelte THALBITZER jedoch bei den amerikanischen Eskimos.

Das letzte kurze Kapitel („Primitive Eskimo Art“, 684-687) bildet die Einführung zu 50 Bleistiftzeichnungen der Grönländer. Die Zeichnungen sind von großem dokumentarischem, wie auch ästhetisch-psychologischem Interesse. Wir haben da eine umfangreiche Sammlung von Eskimo-Zeichnungen, die einmal näher untersucht zu werden verdient.

Der Schlußteil des wichtigen Literaturverzeichnisses, das in früheren Bänden begonnen wurde, nimmt die letzten 21 Seiten in Anspruch.

Abschließend läßt sich sagen, daß der verdiente Eskimologe im besprochenen Werk keine voreilige Synthese seiner Kenntnisse geben wollte. Er hatte vielmehr die Absicht, neue Untersuchungsmaterialien vor die Öffentlichkeit zu bringen und auf mehrere der Lösung noch harrende Fragen hinzudeuten. In der Erreichung dieses Zieles liegt das Verdienst der Publikation.

ZYGMUNT ESTREICHER, Neuchâtel.

The Mackenzie Eskimos. After KNUD RASMUSSEN's Posthumous Notes edited by H. OSTERMANN. (Report of the 5th Thule Expedition 1921-24. Vol. X. No. 2.) 166 pp. in 4°. With 19 Fig. Copenhagen 1942. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. Pris: Kr. 10.—.

Der frühzeitige Tod (21. 12. 1933) hat es KNUD RASMUSSEN, dem Leiter der berühmten fünften Thule-Expedition, unmöglich gemacht, alle von ihm gesammelten Materialien wissenschaftlich zu verwerten. Insbesondere blieben die Berichte aus den westlichsten der besuchten Gegenden aus. H. OSTERMANN, der schon das Wörterbuch der alaskaischen Sprache nach RASMUSSEN's Noten herausgegeben hat (1941), macht nun die Märchen, Legenden und Mythen der Mackenzie-Eskimos, sowie RASMUSSEN's andere diesbezüglichen Notizen der Öffentlichkeit zugänglich. OSTERMANN hat die Aufzeichnungen sorgfältig geordnet und sie mit kurzen Erläuterungen versehen.

Über 30 Texte liegen in englischer und größtenteils auch in eskimoischer Fassung vor. Sie stammen hauptsächlich von zwei Erzählern und sind leider fast kommentarlos wiedergegeben. Wie auch sonst oft in RASMUSSEN's Märchensammlungen, haben sie meistens eine schöne, geradezu poetische Form, sei es, weil einer der Erzähler ein außergewöhnlicher Künstler war (163), sei es, weil sich das künstlerische Empfinden des Aufzeichnenden selbst in den niedergeschriebenen Märchentexten wiederspiegelt. Die eskimoischen Texte der Erzählungen gestatteten OSTERMANN, ein aufschlußreiches Wörterverzeichnis des Mackenzie-Dialektes zu verfassen (137-161).

Als Einleitung dient das Reisetagebuch RASMUSSEN's (16. 1.-11. 4. 1924, Reise von Kent bis zu Mackenzie), welches in der Hauptsache nur persönliche Notizen enthält und weniger instruktiv als die bekannte Reiseerzählung ist (deutsche Fassung: „RASMUSSEN's Thulefahrt“, 1926). Wichtig dagegen ist das Verzeichnis der besuchten Eskimo-Siedlungen (36-44). Über 400 Eskimo-Namen — phonetisch aufgezeichnet und ins Englische übersetzt — und der Verwandtschaftsgrad der Bewohner eines jeden Hauses werden hier angegeben.

RASMUSSEN's posthum erscheinendes Werk über die Mackenzie-Eskimos bereichert unsere Kenntnisse über dieses Volk in wichtigen Teilen. Das meiste verdanken wir bis dahin der „Canadian Arctic Expedition“, unter der Leitung von V. STEFANSSON (1913-18), und den Arbeiten von D. JENNESS.

ZYGMUNT ESTREICHER, Neuchâtel.

Sieber S. A. *The Saulteaux Indians.* 160 pp. in 4°. Manitoba 1948. Printed at The Provincial House, 340 Provencher Avenue, St. Boniface.

Die im Vervielfältigungsverfahren hergestellte Schrift ist für den praktischen Gebrauch der Oblaten-Missionare bei dem Algonkinstamm der Saulteaux (Nord-Ojibwa) in Süd-Canada (Ontario) bestimmt. Der Verfasser will den Missionaren vor allem die alte Kultur dieses Indianerstammes nahebringen, dabei versucht er, die Leitideen, die spezifischen Prägungen (*pattern*) und Haltungsweisen (*behavior*), die die Kultur des Stammes bestimmen, darzulegen und zu zeigen, auf was bei der Missionsarbeit besonders zu achten ist. Manches aus der Kultur der Saulteaux ist noch aufklärungsbedürftig, und so sind gerade die Missionare dazu berufen und geeignet, auf Grund ihrer engen Vertrautheit mit den heutigen Eingebornen die noch unklaren Punkte in der Kultur dieses Stammes aufzuhellen. Der Autor weilte selbst mehrere Sommer auf Feldforschung bei den Saulteaux und konnte wertvolles Material zutage fördern, das er mit bisher erschienenen Untersuchungen und mit älteren Berichten konfrontiert.

Die sehr instruktive Studie behandelt nur einen Ausschnitt aus der Kultur der Saulteaux, die typische Vertreter des Jägerturns des nördlichen Waldlandgebietes Amerikas darstellen. Im ersten Teil der Arbeit wird ein Überblick über das wirtschaft-

liche und soziale Leben dieses Algonkinstammes geboten. Der zweite Teil gibt eine detaillierte Analyse des wohl wichtigsten Gebietes der geistigen Kultur der *Saulteaux*, nämlich des Traumkomplexes. Es wird dieser Komplex in seiner funktionalen Beziehung zu Religion und Weltanschauung, die ganz auf das Jagdtier eingestellt ist, zum Alltagsleben und zur Gesellschaft dargestellt sowie sein Beitrag zur Festigung und Harmonisierung der Kultur (*integration*) herausgearbeitet.

Die Arbeitsweise der amerikanischen Ethnologen mit ihrer Betrachtung des Pattern, der Integration und der Wechselwirkung von Gesellschaft, Wirtschaft, Magie und Religion erweist sich hier sehr nutzbringend. Dieses Verfahren vermag in die Struktur einer lebenden Kultur und ihrer Formprinzipien wichtige Einblicke zu vermitteln, die gerade für die Missionsarbeit von großer Bedeutung sind. Aber auch für kulturhistorische Untersuchungen erscheint das Studium der Struktur und der Funktionen einer Kultur, richtig angewendet, recht fruchtbar. Es wird dadurch für die eigentliche historisch-vergleichende Arbeit im Sinne einer intensivierten Lokalinterpretation eine gediegene Voraussetzung geschaffen.

Das Traumleben hat seinen Gipfelpunkt im Erwerben eines persönlichen Schutzgeistes (*pawaganak*) zur Pubertätszeit durch Fasten in der Einsamkeit. Dieser Geist kann nur mit den „Augen der Seele“, in den Träumen, geschaut werden. Er ist in erster Linie ein Tiergeist (vielfach auch der Kontrollgeist einer Tiergattung), der je nach seiner Eigenschaft langes Leben, Jagderfolg, Heilkraft und Zauberkünste verleiht. Das Ergebnis der Schutzgeistsuche muß streng geheimgehalten werden, die Traumscheinung wird aber bildlich dargestellt oder ein Teil des Tieres, das den Geist vertritt, wird vom Individuum getragen. Die Träume sind jedenfalls unerlässlich für Erfolg im Leben. „In any crisis in life the most welcome solution to a *Saulteaux* was a visit by a dream visitor“ (S. 93). Der Glaube, einen starken Schutzgeist zu haben, entbindet den Menschen aber nicht davon, für seinen Lebensunterhalt emsig zu arbeiten. „The reception of a powerful *pawaganak* never excuses anyone from working hard at something and doing his best“ (S. 87).

Die Funktionen des Traumlebens im Jagdbetrieb sind grundlegende. Man kann die Jagdtiere letzten Endes nur durch Träume überwinden (was z. B. genau dem Glauben der altentümlicheren Algonkin in Labrador, den *Naskapi*, entspricht, wie es uns *FRANK SPECK* eingehend geschildert hat). Die Jagd gilt geradezu als heilige Beschäftigung. „As a practical man, the *Saulteaux* realizes that relations with the human social life are much easier to effect than contact with and exploitation of the animal world“ (S. 99). „The Dream Experience and other dreams are the only road to success, that is, to any appreciable amount of success in hunting. One must, indeed, make every effort to become an expert hunter . . . but without a spiritual helper . . . he would never accomplish much“ (S. 101).

Aber auch im sozialen Leben hat der Traumkomplex eminente Bedeutung. Die Einzelfamilie, die erweiterte Familie (die wichtigste Gesellschaftseinheit), und die Bande (deren Häuptling Autorität und Ansehen durch Träume erlangt) haben zum Traumwesen bestimmte Beziehungen. Bei den heutigen *Saulteaux* steht das Traumwesen trotz ihrer langdauernden Beziehung zu den Weißen noch vollkommen in Übung, ein Faktum, mit dem die Missionare zu rechnen haben. „You may be surprised to find that an Indian with the external appearance of white ways is at heart very much the Indian. Any missionary could give you many examples of such surprise“ (S. 109). Man kann ruhig sagen: verschwindet das Traumwesen aus dem Leben der *Saulteaux*, dann verliert ihre Kultur auch ihren inneren Halt. Es ist daher eine wichtige, aber auch sehr schwierige Aufgabe der Mission, dafür einen Ersatz zu finden. „Such pattern of thought and feeling do not change over night or even in a few generations“ (S. 106). Man kann im Traume mit allen Geistwesen (*manitus*) verkehren, nur mit dem Hochgott, *Kitche Manitu*, nicht. Er ist der Herr aller Kräfte und Geister; von ihm wird auch kein Bild gemacht; er ist aber ziemlich otios.

Was das Verhältnis des Schutzgeistes zum Clantotemismus betrifft, so haben beide Dinge, wie auch die Indianer betonen, scheinbar nichts miteinander zu tun.

SIEBER will aber doch eine verborgene Beziehung zwischen beiden erkennen. Er führt das folgendermaßen aus: Die gesamte Welt ist nach dem Glauben der Saulteaux mit Leben erfüllt, die Tiere und Naturdinge haben alle eine Seele (ausgeprägter Animismus) oder werden von Manitus, den „Wesen mit Macht“ beherrscht. „This mysterious relationship which color the Saulteaux's thoughts and actions, the relationship of camaraderie between him and nature, the man-animal relationship in particular ... has been called totemism. Thus totemism and its kindred institutions are obviously the outcome of, or at least, perfectly at home in, an animistically conceived universe“ (S. 132). SIEBER will dann Clantotemismus und Schutzgeisterglaube, für den er nun den Terminus „Individualtotemismus“ anwendet, aus einer gemeinsamen totemistischen Basis heraus erklären, die er in der engen Beziehung zwischen Mensch und Natur bzw. Jagdtier zu erkennen glaubt.

Die vorgelegte Definition des Totemismus halte ich aber für viel zu allgemein und zu verschwommen. Eine enge Beziehung zum Jagdtier und zu Naturdingen, wie wir sie bei vielen Jägerstämmen finden, kann doch noch nicht als Totemismus bezeichnet werden. Danach müßten wir wohl die meisten Jägervölker als totemistisch deklarieren, was doch keineswegs angeht. Den Terminus Totemismus halte ich erst dann für zulässig, wenn klar umschriebene Formen der individuellen und gruppengebundenen Tier- und Naturbezüge als Institutionen vorliegen, nämlich als Lokalgruppen- und Clantotemismus und als Individualtotemismus. Die in Frage stehende betonte emotionale, magische und z. T. auch religiöse Einstellung zum Jagdtier würde am ehesten vielmehr dem entsprechen, was H. BAUMANN als „Protototemistisches Stadium“ bezeichnet hat, ein Ausdruck, den ich allerdings nicht ganz geeignet finde und zwar deswegen, weil dieses Stadium bereits eine Form des Totemismus aufweist, nämlich den Individualtotemismus (einschließlich des Alter Ego-Glaubens); nur ist es hier noch nicht zur Ausbildung des eigentlichen Clantotemismus gekommen. Dieser hat sich aber zweifellos aus dieser „animalistischen“ Weltanschauung herausgebildet bei mehr seßhaften Jägervölkern (und vielleicht auch bei Völkern mit Jagd und einfachem Bodenbau), ein Prozeß, der im Hinblick auf die sehr variablen und unterschiedlichen Formen des Lokalgruppen- und Clantotemismus wohl mehrmals vor sich gegangen ist, wie ich in einer eigenen Untersuchung demnächst zeigen möchte. Ich halte es für durchaus möglich, daß totemistische Familien- oder Lokalgruppen, wie wir sie bei den nordöstlichen Algonkinstämmen der Abenaki und Penobscot vorfinden (und deren Embleme F. SPECK als „game totems“ bezeichnet hat) und die sehr wahrscheinlich eine lokale Entwicklung aus den Familienjagdtterritorien der Algonkin darstellen, die Basis für die richtigen Totemclans der Saulteaux, Odjibwa und anderer Algonkinstämme abgaben. Ob hierbei aber noch Anstöße von Völkern mit Clantotemismus im Süden der Großen Seen anzunehmen sind, kann ich heute noch nicht voll entscheiden. Bezeichnend ist jedenfalls, daß die Clantotems all dieser Algonkinstämme sowie die Lokalgruppentotems ihrer östlichen Verwandten (Penobscot etc.) nicht tabuiert werden, eine Tatsache, die nicht etwa als Verfallerscheinung zu deuten ist, sondern ziemlich klar aus der Eigenart dieses Totemismus, sowie seiner geistigen und wirtschaftlichen Hintergründe (das Totem ursprünglich als das am meisten gejagte Wild der Gegend, Vorstellung vom Kontrollgeist der Jagdtiere, respektvolles Behandeln der Tierknochen etc.) erklärt werden kann.

Was nun den Schutzgeisterglauben betrifft, so ist er, wie er sich bei den Saulteaux (und vielen anderen Algonkinstämmen) findet, in der Regel kaum als Individualtotemismus anzusprechen, wie SIEBER es tut. Es fehlen hier die konkreten und charakteristischen Beziehungen zu einem bestimmten Tier, wie wir sie etwa bei den Penobscot im Schutz- und Hilfstier des Schamanen finden. Bei den Saulteaux liegt aber das Schwergewicht auf der Erlangung eines Geistes, der zwar als Manitu einer Tiergattung gilt, aber von dem echten Individualtotem mit seinen Alter Ego-Zügen wesentlich unterschieden ist. Sicher hat die „protototemistische“ oder besser „animalistische“ Grundhaltung auf die Ausgestaltung des Schutzgeisteswesens eingewirkt, eine seiner Hauptwurzeln scheint aber, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, in einer Frühform des

Schamanismus zu liegen (vgl. J. HAEKEL, „Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika“. *Ethnos*, 1947: 3, Stockholm, S. 113 ff.). Der Animismus der Saulteaux und der anderen nördlichen Algonkin (Beseelung der Tiere) ist m. E. kaum als ein Element aus agrarischen Kulturen anzusprechen, wie es vielleicht nahe-liegen würde, sondern sehr wahrscheinlich eine Eigenheit der nördlichen Jäger mit ihrer engen Vertrautheit mit der Tierwelt anzusehen.

Auf S. 44 ist irrtümlicherweise Moiety mit Phratry gleichgesetzt.

Alles in allem bildet die Studie von P. SIEBER einen beachtenswerten Beitrag zur Erforschung der Algonkin-Kulturen und ein wertvolles Hilfsmittel für den Missionar. Mit großem Interesse dürfen wir den angekündigten weiteren Untersuchungen des Autors über die Saulteaux entgegensehen.

JOSEF HAEKEL, Wien.

Orozco Gilberto. *Tradiciones y Leyendas del Istmo de Tehuantepec*. 251 pp. en 8°. Con 3 dibujos, 7 láminas y 6 ilustraciones musicales. Revista Musical Mexicana 1946. México 1946. Antigua Librería ROBREDO, de JOSÉ PORRUA e Hijos. Apartado Postal 8855.

Dort, wo im Staate Oaxaca im Süden der Mexiko-Bucht der Atlantische Ozean seinem großen Gegenüber am nächsten kommt, liegt als Barriere zwischen beiden der Isthmus von Tehuantepec mit seiner Hauptstadt Juchitán. Dort liegt auch der Schauplatz der Überlieferungen und völkischen Erzählungen, die der Verfasser, dessen Muttersprache das bodenständige Zapotekisch ist, in diesem Buche gesammelt hat. Man könnte es eine „Volkskunde“ des Isthmus nennen. Bunt und vielgestaltig wie die Folklore selbst fügen sich die einzelnen Kapitel lose aneinander. Was der Verfasser in jahrelanger Sammeltätigkeit beobachtet und erlebt, was er aus dem Munde der Alten gehört und aus vergilbten Lokalberichten und „klassischen“ Büchern des 16. Jahrhunderts an Geschichten und mythischen Erzählungen exzerpieren konnte, steht hier friedlich nebeneinander und erstreckt sich von landes- und menschenkundlichen Themen weiter über Siedlungen und Städte, Kleidung und Haus, Geburt, Heirat und Tod, Tänze und Gesänge, Sagen und Märchen, historische und mythische Daten und Persönlichkeiten bis zu den Küchenrezepten des Volkes. Besonders willkommen sind dem ethnologischen Forscher die vielen Analysen zapotekischer Wörter und Wendungen, die überall im Text verstreut sind, und das zapotekische Vokabularium und der ausführliche Sachindex am Schluß. Mag auch der Verfasser in übertriebener Bescheidenheit sein Buch eine „modesta y humilde obra“ und sich selbst einen „agricultor aficionado a las letras“ nennen, wir haben seine „Tradiciones y Leyendas“ doch lieb gewonnen.

GEORG HÖLTKE.

Historia Tolteca-Chichimeca. Anales de Quauhtinchan. Versión preparada y anotada por HEINRICH BERLIN en colaboración con SILVIA RENDON. Prólogo de PAUL KIRCHHOFF. (Fuentes para la Historia de México. Colección publicada bajo la Dirección de SALVADOR TOSCANO. Vol. I.) 147 pp. en 8°. Con 25 láminas y 1 mapa. México, D. F. 1947. Antigua Librería Robredo, de JOSE PORRUA e Hijos. Apartado Postal 8855.

Dieses wohl aus der BOTURINI-Sammlung stammende, jetzt in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrte, mexikanische Manuskript (Bilderschrift) aus dem 16. Jahrhundert hatte bisher durch die häufige Zitierung vorseiten vieler Mexikanisten und durch bruchstückhafte Übersetzung von SELER und KRICKEBERG „allmählich einen

geheimnisvollen Ruf der Wichtigkeit“ (PREUSS) erlangt, der erst durch die vollständige Veröffentlichung, verbunden mit Übersetzung und Kommentar in deutscher Sprache, von K. TH. PREUSS und ERNST MENGIN (BAESSLER Archiv, 1937 und 1938) auf das richtige Ausmaß beschnitten wurde. Im großen und ganzen aber konnte diese Erstveröffentlichung den vorzüglichen Wert der Handschrift nur bestätigen. 1942 ließ MENGIN den Faksimile-Druck der Handschrift in Kopenhagen erscheinen, der mir aber leider nicht zugänglich ist. Daß es sich um eine Handschrift von ganz einzigartiger Bedeutung für unsere Kenntnisse über die Geschichte und Kultur Altmexikos handelt, steht außer Zweifel. TOSCANO war darum gut beraten, als er diese „Historia“ als ersten Band seiner neugegründeten altmexikanischen Quellenwerk-Sammlung auswählte, zumal es bisher immer noch keine spanische Übersetzung gab. Diese Übersetzung nun folgt im großen und ganzen der deutschen Ausgabe von PREUSS-MENGIN. Dabei wurden zweifelhafte und schwer lesbare Stellen erneut überprüft und verifiziert, sodaß wir in dieser spanischen Ausgabe wohl die letzte endgültige Fassung vor uns haben. Zudem ist sie handlicher als das Großformat des BAESSLER Archivs. Leider ist aber, und das ist ein wirklicher Mangel, der aztekische Text hier nicht mitaufgenommen worden. HEINRICH BERLIN hat in den beiden einleitenden Kapiteln das Wissenswerte über die Handschrift selbst und eine synchronisierte „Zeittabelle“ zusammengestellt und außerdem den spanischen Übersetzungstext mit erklärenden und ergänzenden Fußnoten versehen, in denen viel Sach- und Fachwissen steckt. Die von PREUSS-MENGIN in Anlehnung an das Original eingeführte Paragraphengliederung wurde auch hier beibehalten. Man hat nun, wenn man beide Publikationen zur Hand nimmt, unter derselben Nummer gleich den aztekischen, deutschen und spanischen Text nebeneinander und überdies einen deutschen und einen davon verschiedenen spanischen Kommentar in den Anmerkungen. So ist diese spanische Ausgabe nicht nur für die spanischsprechenden Völker, sondern auch für den Besitzer der deutschen Ausgabe von ganz besonderem Nutzen. Das aber noch um so mehr, weil die spanische Ausgabe eine längere selbständige Studie aus der Feder des bekannten Soziologen PAUL KIRCHHOFF enthält (S. 19-64), der in 8 Kapiteln die Historia Tolteca-Chichimeca nach historisch-soziologischen Gesichtspunkten beleuchtet und auswertet und damit zum deutschen Kommentar wertvolle Ergänzungen bringt. — Persönlich erinnere ich mich noch immer gern (man verzeihe hier diesen persönlichen Exkurs) jener, nun schon weit zurückliegenden Jahre, als wir drei, KIRCHHOFF, MENGIN und ich, noch Schüler bei Prof. K. TH. PREUSS waren und unter seiner Leitung auf dem schwierigen Gelände der Mexikanistik unsere ersten ernsthaften „Gehversuche“ machten.

GEORG HÖLTKE.

Anales de Tlatelolco (Unos Annales Históricos de la Nacion Mexicana) y *Códice de Tlatelolco*. Versión preparada y anotada por HEINRICH BERLIN. Con un Resumen de los Anales y una interpretación del Códice por ROBERT H. BARLOW. (Fuentes para la Historia de México. Colección publicada bajo la Dirección de SALVADOR TOSCANO. Volumen II.) XXIII + 128 pp. en 8°. Con 5 láminas y 1 Códice. México, D. F. 1948. Antigua Librería Robredo, de JOSE PORRUA e Hijos. Apartado Postal 8855.

Das Original dieser Handschrift, die nach SELER vielleicht das älteste Denkmal eines in mexikanischer Sprache geschriebenen Textes darstellt, liegt in der Nationalbibliothek in Paris unter der Bezeichnung „manuscrit mexicain nr. 22“, eine aus dem 17. Jahrhundert stammende Kopie dazu unter „manuscrit mexicain nr. 22bis“. Aber schon BOTURINI hatte den Titel „Unos Annales históricos de la Nacion Mexicana“ gewählt, den auch ERNST MENGIN beibehielt, als er die Handschrift erstmalig mit Text, deutscher Übersetzung und Kommentar im „BAESSLER Archiv“ (1939 und 1940) ver-

öfentlichte. Es handelt sich um 5 ganz verschiedene kleinere Handschriften¹, die nur das eine gemeinsam haben, daß sie etwa um 1530 in Tlatelolco entstanden sind. Darum wählt die vorliegende erste spanische Ausgabe den Titel „Anales de Tlatelolco“, während im BOBAN'schen Atlas der AUBIN-GOUPIL'schen Sammlung „manuscrit de 1528“ steht. Bei all diesen verschiedenen Benennungen handelt es sich also um die gleiche Handschriftengruppe. Die spanische Ausgabe folgt in der Übersetzung, der Anordnung und der Paragraphenaufteilung der deutschen Edition von MENGIN. R. H. BARLOW hat ihr ein analytisches Resumé über den Inhalt der 5 Dokumente voraufgehen lassen. Die spanische Übersetzung verzichtet leider auf den aztekischen Paralleltext, für den man also auf die deutsche Ausgabe angewiesen bleibt. H. BERLIN läßt dem Text einige Anmerkungen, eine Bibliographie und einen Index folgen. Den Abschluß dieser spanischen Ausgabe bildet aber noch ein wertvoller Appendix, nämlich der jetzt so benannte „Codex von Tlatelolco“, der aber mit dem früher von GARCÍA ICAZBALCETA bereits publizierten „Codex von Tlatelolco“ nicht verwechselt werden darf. Es handelt sich hier um eine 3,25 m lange, 40 cm breite Bilderschrift mit zumeist historischem Inhalt aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die jetzt unter der Nr. 39 in der Kollektion des „Museo Nacional de Antropología de México“ vorhanden und ausgestellt ist und in diesem Buche in verkleinerter Reproduktion erstmalig veröffentlicht wird. R. H. BARLOW fügt eine Analyse und Interpretation dieses Codex bei, sagt aber ausdrücklich, daß die volle Auswertung dieser gehaltvollen Bilderschrift noch aussteht.

GEORG HÖLTKEK.

Caso Alfonso. *El Mapa de Teozacoalco.* Sobretiro de „Cuadernas Americanas“. 40 pp. in 8°. Con 1 mapa y 11 figuras. México, D. F. 1949. Editorial Cultura, T. G.

Die mittelamerikanischen Hochkulturvölker hatten einen ausgesprochenen Sinn für die Geschichte und haben auch die Geschichte ihrer Stämme auf Stein oder Papier aufgeschrieben. Ein weiteres, erst neu entdecktes Beispiel dafür ist diese „Mapa de Teozacoalco“, eine aus dem nördlichen Mixtekenlande im Staate Oaxaca stammende Bilderschrift (Größe 1,45 : 1,30 m), die aus dem Nachlaß des JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA in die Universitätsbibliothek von Austin (Texas) kam. Neben einer separaten geographischen Darstellung der Gegend von Teozacoalco interessieren uns für die Geschichte besonders die aufgeführten Genealogien der Herrscherfamilien, die in hieroglyphischer Malweise nicht weniger als vier Dynastien von Tilantongo (der alten Hauptstadt der nördlichen Mixteca) und vier Dynastien von Teozacoalco vorführen. Die Schlüsselstellung dieser wertvollen Bilderschrift für die Geschichte der Mixteken liegt vor allem in diesen Genealogien selbst und in den Querverbindungen, die aus diesen Geschlechterreihen nach anderen Orten hin verlaufen. CASO sagt, daß wir jetzt fast eine lückenlose Geschichte der fürstlichen Geschlechter rekonstruieren können, beginnend etwa im 7. Jahrh. n. Chr. (692 ?) und fortlaufend bis 1642. Den Nachweis dafür wird er im einzelnen durchführen in seinem bald zu erwartenden Werke „Reyes y reinos de la Mixteca“, dem wir mit großem Interesse entgegensehen.

Bekanntlich war in Altamerika, speziell im Inka-Reiche, die eigentliche „Schwesternheirat“ (Heirat zwischen Bruder und Schwester im strengen Sinne) bei den Kaziken nicht ungebräuchlich. Es ist für den Ethnologen und Soziologen besonders erwähnenswert, daß diese Handschrift auch den bilderschriftlichen Beleg für diese „Schwesternheirat“ aus dem nördlichen Mixtekenlande bringt, allerdings als Ausnahmeerscheinung und dann nur bei den Fürsten (S. 29).

GEORG HÖLTKEK.

¹ Es sind folgende 5 Handschriften: 1. Königsliste von Tlatelolco; 2. Königsliste von Tenochtitlan; 3. Königsgenealogie von Azcapotzalco; 4. Eine Ergänzung dazu; 5. Geschichte von Tlatelolco.

Cook F. Sherburne and Simpson Lesley Byrd. *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century.* (Ibero-Americana : 31.) VI + 242 pp. in 8°. With 54 charts and 2 graphs. Berkeley, California 1948. University of California Press. Price : \$ 3.75.

Der Leser braucht nur die 1. Anmerkung auf der 1. Seite dieses Buches anzusehen, um auch als Nicht-Spezialist gleich zu wissen, daß sich in den letzten 20 Jahren nicht weniger als 6 namhafte Wissenschaftler mit dem gleichen Thema wie die beiden Autoren dieser umfangreichen Studie beschäftigt haben. Daß trotzdem hier dieses Problem nochmals aufgegriffen wird, hat neben der offenbar zeitbedingten Aktualität noch einen ganz besonderen Grund. Während nämlich die früheren Autoren die Genauigkeit der statistischen Angaben aus dem 16. Jahrhundert mehr und mehr in Zweifel zogen und deren Wahrheitswert devalvierten („a consistent deflation of the figures given by ancient chroniclers“, S. 1), kann diese neue Studie nun den Nachweis führen, die Statistiken des 16. Jahrhunderts seien der Wahrheit näher gekommen als die allzu kritischen Autoren der letzten 20 Jahre. Allerdings stand für diese neue Studie ein überraschend umfangreiches, bisher nicht oder kaum beachtetes Material zur Verfügung, zumal aus den Jahren 1540-1570. Als besonderes „Stichjahr“ wird mit guter Begründung das Jahr 1565 genommen. Eine sorgfältige und minuziöse Quellenkritik zeigt Wert und Auswertung der alten Schriften und Dokumente, denen die Einzelangaben entstammen. Die Zahlen selbst sind den damaligen Tributlisten, Taufbüchern, Stadtplänen u. a. Quellen entnommen, immer unter entsprechender Anwendung einer streng kritischen Methode, um möglichst den ganzen Wahrheitsgehalt der Zahlen, speziell für die Bevölkerungsstatistik, zu erfassen. Für das Jahr 1519, als Tenochtitlan, die Hauptstadt des aztekischen Reiches, eine Beute der spanischen Eroberer wurde, kann man im damaligen Mexiko (Neu-Gallien nicht mitgerechnet) eine Indianerbevölkerung von rund 11 Millionen annehmen, die dann allerdings, anfangs jäh, später langsamer, bis zum Jahre 1600 zahlenmäßig mehr und mehr zurückging. Eine besonders schwierige Aufgabe für die Autoren war die Verifizierung der alten Ortsnamen und deren Identifizierung mit den lokalgeographischen Gegebenheiten im heutigen Mittelamerika. In übersichtlichen Tabellen, die den größten Teil des Buches einnehmen, sind die einzelnen Angaben und Zahlen zusammengestellt. Auch dem Forscher, der sich nicht speziell für die Statistik interessiert, ist das Buch eine reiche Fundgrube für willkommene Einzeldaten und allgemeine Übersichten über das Mexiko des 16. Jahrhunderts.

GEORG HÖLTKER.

Reko Blas Pablo. *Mitobotanica Zapoteca.* 157 pp. en 16°. Con 8 figuras. Tacubaya, D. F. 1945.

Unter diesem etwas eigenwilligen Titel des Buches hat der Verfasser 5 mehr oder weniger selbständige Studien zusammengefaßt: 1. Introducción, 2. Mito-Botánica zapoteca, 3. Nombres botánicos zapotecos, 4. Nomenclatura científica, 5. Apéndice: El Lienzo de Santiago Guevea. Wir wissen aus früheren Publikationen des Verfassers, daß die Erforschung mythologischer Beziehungen sein besonderes Anliegen ist, und zwar vornehmlich aus dem Gebiete der Pflanzennamen, botanischer Mythenmotive, volkstümlicher Drogen und einheimischer Gifte. So ist denn auch in diesem Büchlein eine Menge folkloristischer Angaben und Tatsachen aus Mittelamerika zu finden, die man dankbar zur Kenntnis nimmt. Auch ist das methodische Forschungsprinzip grundsätzlich richtig, daß man der ersten Grundbedeutung der entscheidenden Benennungen, zumal wenn sie mehr deskriptiver Art sind, am besten durch eine etymologische Auflösung nahe kommt. Doch liegen auch Fußangeln auf diesem Wege. Wenn man solche etymologischen Schächte in die Sprachformen hinabgräbt, kann man im allgemeinen nur Dinge der gleichen Grabensohle miteinander vergleichen, m. a. W. nicht primäre

mit abgeleiteten Bedeutungen zusammenkoppeln. Ein Beispiel: *ēēcatl* (REKO schreibt, vermutlich aus dem Dialekt der Mexicano: *ecatl*) heißt im klassischen Aztekisch zunächst und primär nur „Wind, Luft“ und erst im erweiterten Sinne „Windgott“, dann auch (sehr selten) „Gott“, aber sicher nicht ursprünglich einfach und schlicht: „espíritu, dios“ (S. 44). Der Fußangeln noch mehr, die zu einem nur behutsamen und mehr tastenden Vorgehen zwingen, liegen aber auf dem Wege der Mythen-Beziehungsforschung überhaupt. Seit vielen Jahren suche ich im Erzählgut der Völker vergebens nach einer wirklichen Parallele zum sog. „Mutterbrustbaum“ (*chichiual-cuauitl*) der aztekischen, durch SAHAGUN (in der bekannten SELER-Ausgabe, Stuttgart 1927, S. 303) uns überlieferten Mythe. Die wesentlichen Elemente dieser Mythe sind:

1. Die verstorbenen Kleinkinder
2. im (jenseitigen) „Gartenlande“ (Paradies)
3. saugen (wie an einer Mutterbrust = *chichiualli*)
4. an den Wurzeln (*itzintlan*) eines Baumes.

Der sattsam bekannte „Lebensbaum“ mit seiner fast globalen Verbreitung in zahllosen Mythen und seinem ganz anders gearteten Ideengehalt kommt als Parallele überhaupt nicht in Frage; vgl. etwa beispielsweise dazu: WILHELM MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, Teil I + II, Berlin 1875-77; J. G. FRAZER, *The Serpent and the Tree of Life* (E. C. QUIGGIN, *Essays and Studies presented to WILLIAM RIDGEWAY*, Cambridge 1913, S. 413-426); H. BERGEMA, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum 1938; R. BAUERREISS, *Arbor vitae*, München 1938. REKO bringt (S. 40 bzw. 42) aus der altgermanischen Mythologie, leider ohne Quellenangabe, den sog. *bar*-Baum (*árbol de los niños*) mit dem mexikanischen „Mutterbrustbaum“ in Beziehung. *bar* dürfte ein Druckfehler für das gemein-altgermanische Grundwort *barn* („Kind“) sein. Ich kann leider keine stichhaltigen Beziehungen erkennen. Von dem sog. „Kindleinbaum“ der Schweizer Folklore werden die kleinen Kinder wie Baumfrüchte geschüttelt (KRISTINE BÜHLER, *Schweizer Volkskunst*, Basel 1947, Abb. 12 mit Text); in dem auf einer deutschen Volkssage aufbauenden Gedichte „Der Seelchenbaum“ von FERDINAND AVENARIUS hocken die Seelchen der ungetauft gestorbenen Kinder auf einem alten Weidenbaum, bis das Christkind alljährlich sie befreit und ins Paradies mitnimmt. Doch Parallelen zum „Mutterbrustbaum“ sind das nicht. Andere Belege, die besser wären, sind mir nicht bekannt geworden. Gleichwohl wird jeder Leser des Büchleins dem gelehrten Verfasser für manche Anregung zum Weiterforschen dankbar sein, denn das weite Feld der „Mitobotanica“ ist kaum erst gerodet, geschweige denn schon beackert.

GEORG HÖLTKER.

Termer Franz. *Quauhtemallan und Cuicatlan*. Der erste und zweite Bericht des PEDRO DE ALVARADO über die Eroberung von Guatemala und El Salvador im Jahre 1524. (Hamburger Romanistische Studien. Abtlg. B: Ibero-Amerikanische Reihe, Band 18.) 106 pp. in 8°. Mit 2 Zeichnungen und einer Karte. Hamburg (-Wandsbek) 1948. Hansischer Gildenverlag, JOACHIM HEITMANN & Co.

In einer nachkriegsbedingten allzu einfachen äußeren Ausstattung präsentiert sich diese neue Studie Prof. TERMER's, der damit sein lobenswertes Unternehmen fortsetzt, Originalberichte aus der Konquistazeit in kommentierter deutscher Übersetzung den Interessenten zur Verfügung zu stellen. 1941 erschien der 5. CORTÉS-Brief (vgl. meine Besprechung dazu in *Anthropos* 1940-41, S. 1073 f.). Hier folgt nun der erste und zweite Bericht des PEDRO DE ALVARADO. Wiederum hat TERMER diese Berichte nicht nur einfach erstmalig ins Deutsche übersetzt, sondern auch eingeleitet und mit einem wissenschaftlichen Kommentar versehen, der schon deshalb besonders wertvoll

ist, weil TERMER die einschlägigen literarischen Quellen ebensogut kennt wie das heutige Land und Volk infolge mehrmaliger Feldforschungen an Ort und Stelle. In den einleitenden Kapiteln spricht TERMER über die Geschichtsschreibung von Guatemala (eine sehr gute Quellenkritik!) und fügt im zweiten Paragraphen gleich recht beherzigenswerte kritische Bemerkungen über die genannten ALVARADO-Briefe an. Das folgende Kapitel schildert die ethnischen und kulturellen Zustände in Guatemala und Salvador zur Zeit der Konquista und die Vorgeschichte des spanischen Eroberungszuges in diese Länder. Schließlich läßt er den Eroberer selbst, PEDRO DE ALVARADO, mit all den Vorzügen und den vielen Fehlern eines echten Konquistadoren aus den zeitgenössischen Originalberichten lebendig vor unsern Augen erstehen. „Alles in allem: eine glanzvolle, triebhafte, hemmungslose, eigenwillige, echt zeitgemäße Gestalt des wilden Zeitalters der spanischen Konquista“ (S. 35). Die deutsche Übersetzung der beiden Briefe folgt der sog. Toledo-Ausgabe von 1525, die seitdem wiederholt in Faksimile-Drucken veröffentlicht wurde, aber bisher noch nicht in einer deutschen Übersetzung. In dem sehr ausführlichen Kommentar (S. 51-89 in Kleindruck) zu den Berichten steckt eine ungeheure Arbeit des Übersetzers. Er korrigiert und ergänzt die kurzen Briefe durch Beiziehung anderer Originalquellen, teilweise durch lange wörtliche Zitate, versucht die Ortsnamen zu identifizieren, die Marschroute des Eroberers zu rekonstruieren, und trägt emsig alle Einzelheiten zusammen, die zum besseren Verständnis der Briefe dienlich sein können. Im „Anhang“ ist noch die Eroberung von Südost-Guatemala nach der Darstellung von FRANCISCO ANTONIO FUENTES Y GUZMAN in deutscher Übersetzung zu finden. Ein Quellen- und Literaturnachweis und ein Sach- und Personenindex beschließen diese wertvolle Studie. Die beiden kleinen Abbildungen vom Atitlán-See nach Aufnahmen von TERMER und LOTHROP sind leider nur einfachste Strichzeichnungen. Beim Hinweis auf die Zeichnungen (S. 62) fehlt die Zahlenangabe.

GEORG HÖLTKE.

Rydén Stig. *Archaeological Researches in the Highlands of Bolivia*. 562 pp. in 8°. With 245 Illustrations, 2 Colour Plates and 75 Maps. Göteborg 1947. GUMPERTS Bokhandel. Price: Kr. 50.—.

Der Etymologie nach bedeutet *Chullpa* zunächst „Korbgeflecht“, ging dann im abgeleiteten Sinne auf das vielfach korbartige Flechtgerüst über, unter dem die Leiche im Grabe hockte, und dann weiter und allgemeiner auf die Begräbnisstätten und Grabbauten überhaupt. In der Archäologie des nordwestlichen Südamerika aber ist *Chullpa* ein feststehender Ausdruck nur für ganz bestimmte, viereckige (bzw. runde), oberirdige Grabbauten aus Adobe (Luftziegeln) oder Stein geworden. Eine Befragung an Ort und Stelle jedoch läßt den Terminus *Chullpa* noch weiter fassen: die bodenständige Bevölkerung rechnet auch noch viereckige unterirdische Grabkammern, ja sogar auch altertümliche Bauten und Monumente dazu, obwohl diese bestimmt mit Gräbern und Toten nichts zu tun haben. So zeigt schon dieses eine Wort als Terminus eine verwirrende Unklarheit, die noch größer wird, sobald wir nach dem Inhalt und Umfang, der Bedeutung und Datierung der sog. „*Chullpa*-Kultur“ fragen. Diese Kultur wird von manchen Forschern zwischen die Tiahuanacu-Periode und die Inka-Zeit eingeschoben, wohl mehr als eine Art Notlösung, weil sie, wie es scheint, sich eindeutig von beiden unterscheidet und weil die beiden großen Kulturen keine direkte Beziehung zueinander haben sollen (was aber nicht stimmt). Dabei greift die *Chullpa*-Kultur (gekennzeichnet u. a. besonders durch grobe und einfachste Keramik) an bestimmten Plätzen bis in die nachkolumbische Zeit hinein, und doch kennt man die Träger dieser keineswegs einheitlichen Kultur noch nicht. Der Unklarheiten und Wissenslücken sind noch übergenug.

Es war darum ein sehr löblicher Entschluß, als RYDÉN seinen archäologischen Ausgrabungen im bolivianischen Hochland 1938/39 besonders die Erforschung der sog.

Chullpa-Gräber zum Ziele setzte. Und sagen wir es gleich: Mag ihm auch die restlose Gesamtlösung des Problems noch nicht in allem gelungen sein, was bei dem Mangel an Vorarbeiten und Grabungen anderer Archäologen nicht verwunderlich ist, so hat er doch schon sehr viele Teilfragen beantworten und für die endgültige Aufklärung tragende Fundamente legen können.

Wie wir es bei RYDÉN nicht anders gewohnt sind, werden die Ausgrabungen in breiter Ausführlichkeit, unterstützt von Karten und Abbildungen, in diesem Buche vorgelegt, ein Grabungsbericht also, der an Akribie nichts zu wünschen übrig läßt. Doch verliert sich die Darstellung glücklicherweise nicht im Nur-Deskriptiven, sondern fallweise werden einzelne und zusammenfassende Interpretationen und Résumés ein- und beigelegt, die dem an sich trockenen Grabungs- und Fundprotokoll Profil und Leben geben. Die Gliederung des Buches ist übersichtlich und läßt das Einzelne verhältnismäßig leicht auffinden, wenn wir auch den Stichwörterindex am Schluß nur ungern vermissen.

Auf dem Terrain von Tiahuanacu selber trieb RYDÉN an sieben verschiedenen Stellen etwa 2 m tiefe Schächte in den Boden. Die Keramikfunde, von denen nur etwa 11 % den Kochtöpfen, dagegen 45 % den Wasserbehältern entstammen, bestätigen erneut die Vermutung, daß Tiahuanacu nur Kultzentrum mit an- und abziehender Besuchsbevölkerung, aber kein Siedlungsraum war. Die sehr zahlreichen Knochenfunde lassen auf eine große Bedeutung des Llamas in Tiahuanacu schließen. Vermutlich handelt es sich um Opfertiere, deren Fleisch gegessen wurde.

Im Distrikt des Rio Desaguadero galt die Forschung neben den Tiahuanacu-Gräbern in einigen Dörfern ganz besonders dem erst seit 1936 bekannten großen Ruinenkomplex von Wancani, um kartographische Aufnahmen zu machen, die Oberflächenfunde (darunter besonders auch die Monolithen) zu studieren und 11 Schächte in den Boden zu graben. Wancani gehört zum sog. Kalasasaya-Typus der Tiahuanacu-Periode und müßte in deren Niedergangszeit datiert werden. Die Keramik weist auch Wancani als Kultzentrum aus, allerdings neben Tiahuanacu von untergeordneter Bedeutung.

Eine weitere Ausgrabung galt den Inka-Hausruinen in Palli Marca und anderen Plätzen. Diese Ruinen, obwohl an verschiedenen Orten gelegen, gehören etwa der gleichen Zeitperiode und dem gleichen Volk an und reichen bis in die nachkolumbische Zeit hinein. Es handelt sich wohl um eine Inka-Kolonie mit ärmerer Landbevölkerung, da die Häuser im Gegensatz zu den Viereckbauten der Vornehmen runden Grundriß haben. Das nahe gelegene Pucára de Khonkho war wohl eine Siedlung moderner Colla-Indianer.

Von Seite 330 an folgt dann über die Ausgrabungen an den sog. *Chullpa*-Gräbern ein ausführlicher Bericht, der durch zahlreiche Ergänzungen aus der Quellenliteratur möglichst abgerundet wird. Der Verfasser konnte rund 25 *Chullpa*-Gräber ausgraben, so 4 Stein-*Chullpa* auf der Insel Taquiri im Titicaca-See, 2 Adobe-*Chullpa* in Iktonami im Desaguadero-Distrikt usw. Auf weitere Einzelheiten können wir hier nicht mehr eingehen, sondern müssen den Interessenten auf das Buch selbst verweisen.

Daß dieses schöne und gehaltvolle Werk RYDÉN's in der Archäologie Boliviens ein Meilenstein auf dem Wege der Forschung sein und bleiben wird, steht außer Zweifel. Erwähnt seien nur noch die beiden Appendices, von denen der erste von BENGT KJERRMAN eine analytisch-metallurgische Untersuchung eines Bronzeknopfes und der zweite von CARL-HERMAN HJORTSJÖ die anthropologischen Untersuchungen der gefundenen menschlichen Skelettreste enthält.

GEORG HÖLTKER.

Medina R. Joaquín — Tamayo José Vargas. *Cantas del Valle de Tenza.* Compiladas por J. R. MEDINA. Estudio preliminar de J. V. TAMAYO, S. J. (Del Folklore Boyacense.) (Biblioteca del Folklore Colombiano, Vol. III — V.) Tomo I: XLVII + 270 pp. en 8º, con 1 mapa; Tomo II: 276 pp.; Tomo III: 191 pp. Bogotá 1949. Instituto Etnológico y de Arqueología, Apartado Nal. 407.

Wer nicht gerade Geograph und auf südamerikanische Länderkunde spezialisiert ist, wird das kleine Tal von Tenza am Rio Garagoa kaum dem Namen nach kennen. Es liegt im Departamento Boyaca in Kolumbien nordöstlich von Bogotá. „El pueblo de Colombia — el pueblo campesino — canta en todas sus regiones“ (p. XVI). Die ländliche Bevölkerung von Boyaca und speziell die des Tales von Tenza steht an numerischem und innerem Reichtum der *Cantas* und an lokalen Sonderheiten darin hinter den anderen Gegenden gewiß nicht zurück. Das beweisen diese drei Bände. J. R. MEDINA hatte als Kind dieses Landes und als kath. Pfarrer seines Heimatales eine besondere Vorliebe für die heimatliche Volkskunde. Er sammelte in den Jahren seines Priestertums eine schier unübersehbare Fülle Erzählungen und Gesänge seiner Pfarrkinder und Landsleute. Bei seinem Tode 1940 gingen leider die meisten Aufzeichnungen verloren. Nur die vorliegende Sammlung — immerhin 4488 vierzeilige Strophen — wurde gerettet, der P. J. V. TAMAYO, S. J., hier nun mit Freundeshand den Weg in die Öffentlichkeit frei macht. Er schrieb ihr auch das Vorwort, das eine richtige wissenschaftliche Studie geworden ist. Darin sagt er, der ebenfalls ein näherer Landsmann dieses Talvolkes ist, nicht nur das Wesentliche zur Textkritik und das zur wissenschaftlichen Auswertung Notwendige über die Kolumbianischen *Cantas* allgemein und der vorliegenden Sammlung im besonderen, sondern er schneidet auch selbst schon mit guter Sachkenntnis manches Problem volkskundlicher und sprachvergleichender Art an, zu dem nun die „Cantas del Valle de Tenza“ Material, Fragestellung und mögliche Lösungen geben können. Als die charakteristischen Merkmale dieser Volkspoesie, und damit auch ihrer Dichter und Sänger, sieht er: Reichtum und Sauberkeit der Phantasie, Empfindsamkeit und Tiefe des Gemütes, Religiosität, Idealismus, Liebe und Hochachtung vor der Frau. Kann man die Träger dieser Volkspoesie „Eingeborene“ nennen? Nein. In jahrhunderte alten Mischungen zwischen Spaniern und bodenständigen Chibcha-Indianern entstand hier ein neues Volk, eine neue „Rasse“, wie P. TAMAYO sagt, — „ni española ni indígena: la raza iberoamericana, nuestra raza“ (p. XIX). Den Abschluß des dritten Bändchens bildet ein brauchbares „Vocabulario“ (p. 161-191).

GEORG HÖLTKER.

Kutscher Gerdt. *Chimu. Eine altindianische Hochkultur.* 112 pp. in 8º. Mit 1 Karte, 72 Abb. im Text und 101 Abb. a. Tafeln. Berlin 1950. Verlag Gebrüder MANN.

Nach dem im Jahre 1944 in Zürich erschienenen Buche von HERMANN LEICHT wird uns eine neue Darstellung der nordperuanischen Küstenkulturen aus der Feder des Berliner Amerikanisten GERDT KUTSCHER vorgelegt, die eine eingehendere Würdigung verdient.

Die spanische Eroberung, so führt KUTSCHER aus, zeitigte ein eigenartiges Doppeltergeschehen* tatsächlicher Zerstörung, aber auch chronistischer Bewahrung des altindianischen Geistesgutes. Schon die frühen Beobachter gewannen dabei die Einsicht in eine historische Staffelung der Kulturen, die sich in ihren Werken als seltsame Mischung von Mythos und Geschichte spiegelt, und im besonderen die Erkenntnis, daß das Reich der Inka in seiner Ausdehnung eine ganz junge Schöpfung des 15. Jahrhunderts war. Infolgedessen ist auch in den Berichten der spanischen Chronisten manches enthalten,

was einen Einblick in vorinkaische Zustände gibt. Eine hervorragende Stellung nehmen unter den vorinkaischen Kulturen die Völker der nördlichen peruanischen Küste ein, das Reich des „Chimú Capac“, der in Chan-Chan (bei Trujillo) residierte. Die wichtigsten Schriftquellen über dieses Gebiet sind der Jesuit MIGUEL CABELLO DE BALBOA (mit seinen Angaben über die überseeische Einwanderung Naymlaps) und der Augustiner ANTONIO DE LA CALANCHA (mit seinen Mitteilungen über den Mondkult im Heiligtum Si-An), die auch die starken Unterschiede gegenüber der Hochlandskultur erhellen. Auch die Volkskunde der späteren Zeiten kann Aufschlüsse über die alten Kulturen liefern, ferner die erst unlängst ausgestorbene Sprache, das Mochica, die uns FERNANDO DE LA CARRERA und später MIDDENDORF erschlossen. Die reichhaltigste Ergänzung der schriftlichen Quellen aber liefert die Archäologie.

Stellen die Täler der nordperuanischen Küste doch einen ergiebigsten Standort der Spatenarbeit dar. Sie hat Bauwerke (Stufenpyramiden und ganze Städte) und Gräber freigelegt, deren Inhalt sich dank der extremen Trockenheit bis heute erhalten hat, darunter als wichtigster Quellenfundus die Keramik, von der KUTSCHER eine treffende inhaltliche und stilistische Kennzeichnung gibt. „Der Vasenkörper bildet für die Künstler gleichsam nur noch einen Vorwand, ihre Phantasie spielen zu lassen und den Hohlkörper mit immer neuen figürlichen Formen zu umkleiden“ (p. 19); und „diese (realistischen) Werke der Töpferkunst besitzen eine allgemeine Gültigkeit, die zeitlos durch die Jahrhunderte wirkt“ (p. 19). Sowohl diese vollplastischen wie die bemalten Gefäße stellen dank der Vielfältigkeit ihrer Themen und dank ihrer Treue der Wiedergabe ein einzigartiges Bilderwerk (p. 21), einen „großen Bilderatlas der indianischen Vorzeit“ dar (p. 27). So hat die Forschung es hier mit einem Gebiete zu tun, wo die Zusammenschau schriftlicher Quellen und archäologischer Zeugnisse reichste Früchte getragen hat und für die Zukunft verspricht.

An der Wurzel des Spatenwerks hat bekanntlich die Schatzgräberei gestanden, auf der auch die Entstehung der frühesten Sammlungen fußt. Die ersten wissenschaftlichen Schichtgrabungen hat dann MAX UHLE durchgeführt, der so zum Begründer der peruanischen Altertumskunde wurde und das Nebeneinander der Stile in eine historische Folge zu ordnen begann. Seine Ausgrabungen in Pachacamac und Moche führten ihn zur Unterscheidung der früheren Schicht von „Proto-Chimú“ (Mochica) und der späteren von „Chimú“ mit den Schwerpunkten Moche beziehungsweise Chan-Chan, zwischen die sich ein Einbruch fremder Stile schob: das sogenannte „epigonale Tiahuanaco“, das als „Horizontstil“ besondere chronologische Tragweite hat und von einer Art „Renaissance“ der Chimú-Kultur mit großen Städten und eroberungsfreudigen Herrschern abgelöst wurde. Dieses Bild hat seit UHLE in den seitdem vergangenen Jahren, vor allem durch neuere amerikanische Grabungen im Tal von Virú, an Vieltätigkeit und chronologischer Tiefe gewonnen, so daß KUTSCHER einen geschichtlichen Überblick geben kann, den S. 111 des Buches schlagwortartig und übersichtlich zusammenfaßt.

Den zweiten Teil der textlichen Darstellung bildet eine von der landschaftlichen Umwelt ausgehende Schilderung der Chimú-Kultur, die man von der landwirtschaftlichen Ernährungsgrundlage her als Oasenkultur bezeichnen kann. Neben dem spärlicheren Material, das hierfür die schriftlichen Quellen bieten, schlagen sich in dieser Darstellung die zeichnerischen und plastischen Aussagen der Keramik nieder. Dieser große „Bilderatlas“ hat immer wieder dazu gereizt, seine kulturgeschichtlichen Zeugnisse auszuwerten; ich darf da auf meinen Versuch verweisen, in einer Gemeinschaftsarbeit einiger meiner spanischen Schüler die reichen Bestände der Madrider Sammlung auf ihren anthropologischen und ethnologischen Gehalt zu prüfen (vgl. TRIMBORN, *La Cerámica Peruana del Museo Arqueológico de Madrid*, in *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, Madrid 1935). Angesichts der über die Sammlungen vieler Länder verstreuten, in Tausenden von Exemplaren verfügbaren peruanischen Töpferware liegen auch für die Zukunft hier noch Aufgaben vor; eine restlose Ausschöpfung dieses Quellenfundus wird unserer Kenntnis der alten Küstenkulturen noch manche Bereicherung bringen, die vom Somatisch-Rassischen bis zu den

Geheimnissen der Seele reicht. Mit Recht macht KUTSCHER einmal darauf aufmerksam, daß sich in den malerischen und plastischen Schöpfungen der Chimú Höhen und Tiefen des menschlichen Erlebens offenbaren, wie sie uns aus „der kühlen Atmosphäre des inkaischen Staates“ nicht geläufig sind (p. 26). So haben Kunst und Kultur der Chimú, über eine gelehrte Historiographie hinaus, auch uns viel Menschliches zu sagen, ohne daß hier auf Einzelheiten eingegangen werden kann. Wir werden es dabei als bedauerlich empfinden, daß der gesellschaftliche Lebensbereich sich verhältnismäßig am schwächsten in den keramischen Funden spiegelt. Die schwer zu lösende Frage, ob dem kultischen Charakter der Grabbeigaben gemäß jedes einzelne Kunstwerk einmalig hergestellt wurde oder ob man auch eine serienhafte Werkstattproduktion kannte, möchte KUTSCHER (p. 71) dahingehend entscheiden, daß es auch eine Reihenerstellung mit Modellen gab, deren Erzeugnisse dann aber unterschiedlich bemalt wurden. KUTSCHER's Feststellung (p. 80): „Einen ganz profanen Charakter trugen die zahlreichen Tanzfeste, die mit ausgedehnten Trinkgelagen verbunden waren“, erfährt durch die spätere Beobachtung: „Auch CALANCHA bezeugt, die Dämonen hätten an den Tänzen und Festen der Indianer selbst teilgenommen“ (p. 81), die wohl gebotene Korrektur oder zum wenigsten Einschränkung.

Der Leser wird es begrüßen, daß auf die vom Verfasser dargebotene Schilderung der Chimú-Kultur einige Auszüge aus den wichtigsten alten Quellen in Übersetzung folgen. Es sind dies die Naymlap-Tradition des Tales von Lambayeque aus den „Miscelánea Antártica“ des MIGUEL CABELLO DE BALBOA (1576-1586) und die Geschichte des Tales von Pacasmayo aus der „Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú“ des ANTONIO DE LA CALANCHA (1638, I. III, c. 1, 2).

Eine noch wesentlichere Dokumentation aber stellen die prächtigen 101 Abbildungen ausgesuchter Keramik auf den 80 ganzseitigen Tafeln dar, nach Stücken, die vorzugsweise der Berliner Sammlung, zum kleineren Teil aber auch denen von Bremen, Hamburg, München, Stuttgart, Göteborg, Lima, London und Paris entnommen sind. Die hier wiedergegebenen Gegenstände erfahren in einem erläuternden Tafelverzeichnis eine sowohl in künstlerischer und technischer wie in anthropologischer und ethnologischer Hinsicht sparsame, aber ausdruckskräftige Schilderung, die mit feinsinniger künstlerischer und kultureller Einfühlung den anschaulichen Eindruck vertieft; in knapperer Weise gibt auch ein Verzeichnis der Textabbildungen Rechenschaft, wobei bemerkt werden muß, daß diese Darstellungen jeweils in Bildlegenden ausführlicher analysiert werden. Bedauern wird man es, daß die Bildbeigaben sich ganz auf die Töpferkunst beschränken und nicht auch von der Landschaft und den Ruinenstätten mit ihren Bauten die eine und andere photographische Vorstellung geben, die der umfassende Text des Buches vollauf rechtfertigen würde. Begrüßenswert ist dagegen ein ausführliches Schriftenverzeichnis für den, der weiter in die Materie eindringen will.

Wenn man ein Gesamturteil über KUTSCHER's Buch fällen will, so drängt sich notwendig ein Vergleich mit dem eingangs genannten Werke von LEICHT auf, der KUTSCHER's Verdienst unterstreicht. Gegenüber der bei LEICHT empfundenen Ausweitung des Themas mit einer Stoffanreicherung durch nicht selten weithergeholte und besonders im Sprachlichen nicht immer unbedenkliche Bezugnahmen zeichnet die KUTSCHER'sche Darstellung sich durch solide thematische Strenge und den Verzicht auf Füllmaterial aus; sie bringt die neuesten Ergebnisse auf dem Gebiete der historischen Schichtung und verbindet mit aller Wissenschaftlichkeit eine fesselnde Schilderung, die sicheres völkerekundliches Urteil und künstlerisches Verständnis verrät. Auch der Verlag verdient für die gediegene und geschmackvolle Ausstattung Lob.

HERMANN TRIMBORN.

Gusinde Martin. *Die Yamana.* Vom Leben und Denken der Wasser-Nomaden am Kap Hoorn. (Anthropos-Bibliothek, Expeditions-Serie. Die Feuerland-Indianer, Band II.) XX + 1500 pp. in 4°. Mit 105 Textabb., 5 Farbentaf., 8 Tiefdrucktaf. und 2 geograph. Karten. Mödling b. Wien 1937. Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“. Preis: In Ganzleinen geb. § 24.—.

Die Anteilnahme, die den Feuerland-Indianern von jeher in schlimmen und guten Urteilen der europäischen Welt und später der ethnologischen Forschung zuteil geworden ist, knüpft sich in erster Linie an den Namen der Yamana (*Yahgan*), der eigentlichen Feuerländer¹. Dem Studium dieser Indianer hat sich der Verfasser auf vier Forschungsreisen 1918-1924 gewidmet. Obwohl er bei seinem Fortgang nur noch 70 reinblütige Indianer zählte, erkennt man doch aus der Fülle der teilweise bisher kaum berührten Nachrichten über Anschauungen und Einrichtungen (Hochgottglaube, Jugendweihe, Männerfeier, große Totenfeier, Medizinmannschule usw.), wie fruchtbar noch eigenes Erleben und die Heranziehung der Erinnerungen der Alten gewesen ist. Nicht minder ehrt den Verfasser aber die wissenschaftliche Energie, mit der dieses allseitige Denkmal eines sterbenden Volkes unter vergleichender Heranziehung der gesamten Literatur bereits sechs Jahre nach Erscheinen seiner „Selnam“ herausgebracht ist, zumal wenn man die schwierigen, der Völkerkunde und namentlich eingehender Feldforschung nicht günstigen Zeitverhältnisse in Betracht zieht; ein Lob, das auch dem „Anthropos“-Verlag gespendet werden muß. Über die Art, wie GUSINDE seine Nachrichten in engem Verkehr mit den Eingebornen gesammelt hat, habe ich mich bereits in meiner Besprechung des Selnam-Bandes („Anthropos“ XXII, S. 661 ff.) eingehend geäußert.

Der Verfasser hat es sich sehr angelegen sein lassen, bei aller wohlwollenden Beurteilung seiner Yamana-Freunde ein einheitliches, zutreffendes Bild von ihrem Charakter und ihrem ethischen Verhalten zu entwerfen, um die harten Urteile früherer Besucher und Forscher, betreffend Überfälle, Diebereien, Roheiten gegen Alte und Ehefrauen, Zudringlichkeit, argwöhnisches Benehmen, rasches Gekränktheit und Rachsucht, psychologisch zu erklären und auf das rechte Maß zurückzuführen. Infolge seines eindringenden ethnologischen Verständnisses und seiner Objektivität, die nicht ruht, bis Licht und Schatten wahrheitsgemäß verteilt sind, ist ihm das auch meist befriedigend gelungen. Man darf es sich dabei aber nicht verdrießen lassen, seine vielseitigen Bemerkungen darüber bis auf die Charakterschilderungen der einzelnen Persönlichkeiten genau durchzusehen. Wenn er z. B. anscheinend uneingeschränkt (S. 988) sagt: „Aufrichtig freundschaftlich, ohne jeden Schatten mißtrauischer Hintergedanken, ist ihr gesellschaftlicher Verkehr mit anderen niemals“, so steht dem etwa der Satz (S. 1007) ergänzend zur Seite: „Man begegnet sich weder lärmend noch aufgeregt, vielmehr mit einer deutlichen Zurückhaltung der tatsächlich lebendigen Gefühle der Freude und Freundschaftlichkeit.“

Besonders ist es GUSINDE darum zu tun gewesen, die zahlreichen erzieherischen Lebensregeln zur Volksgemeinschaft, wie Freigebigkeit gegen Gäste, Bevorzugung des Alters, eheliche Treue und Duldsamkeit, Gefälligkeit, Enthaltung von bösen Nachreden usw. aufzuzeichnen, die besonders gelegentlich der Jugendweihe der Knaben und Mädchen, letzten Endes als Gebote der höchsten Gottheit *Watauineiwa*, geäußert werden. Sie straft solche Vergehen mit Krankheit und Tod.

Diesen Hochgott rechnet GUSINDE zur Religion, gibt ihm den Namen Gott und bezeichnet ihn sowie die menschlichen Seelen (*kešpix*) als wirklich vorhanden, während die sonst von den Eingebornen *kešpix* genannten bösen und guten Geister als ihrer Einbildung und Phantasie, ihrem Glauben und Träumen entsprungen bewertet werden (S. 1279). Diese Auffassung vom Hochgott, die in den dem Verfasser nahestehenden

¹ Obwohl die Rezension mehr als zehn Jahre alt ist, ist die Veröffentlichung wegen der Bedeutung des Werkes und wegen des Standpunktes des Rezensenten gerechtfertigt. (Die Redaktion.)

Kreisen vielfach zum Ausdruck kommt, entspricht offensichtlich nicht den Vorstellungen der Yamana, wird ihnen auch gar nicht von GUSINDE zugewiesen, sondern ist eine Glaubensäußerung des Verfassers, die demnach mit Wissenschaft nichts mehr zu tun hat. Sie steht etwa auf derselben Stufe wie die Versuche anderer theologischer Kreise, die Religion an einer mehr oder weniger bestimmten Stelle der Entwicklung anfangen zu lassen. Ist somit eine Religionswissenschaft bisher überhaupt nur in sehr bescheidenem Umfang verwirklicht, so haben wir in diesem Falle lediglich zu prüfen, ob die christliche Auffassung des dieses Werk durchdringenden *Watauineiwa*-Glaubens bei der Aufnahme des ethnologischen Materials Fehlerquellen eröffnet hat. Nahe läge es z. B., die Beteuerung, daß letzten Endes auch die Taten von Geistern und Tieren (z. B. das Hervorbringen der Sintflut) oder die Möglichkeit für einen Mediziner, einem den Tod zu geben, das Einvernehmen mit *Watauineiwa* voraussetze (S. 1050, 1156, 1421), auf suggestive Fragen des Forschers zurückzuführen. Ebenso könnte GUSINDE's Eifer, die sittlichen, auf den Hochgott zurückgehenden Lebensregeln oder die Gebete an ihn zu vermehren, Suggestivfragen gezeitigt und wissenschaftlich nicht einwandfreie Stimmung geschaffen haben. Allein in allen diesen Fällen wird man der wissenschaftlichen Schulung des Verfassers Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen und nur ausnahmsweise einen Zweifelfall annehmen können.

Eher ist die allgemeine Beobachtung richtig, daß bei dem Vorhandensein einer christlichen Glaubensauffassung des Höchsten Wesens die Bewunderung des gläubigen Herzens der Eingebornen alle wissenschaftlichen Forschungsmethoden zugunsten der Herausstellung der Eigenschaften der Gottheit nach christlichem Maßstab ausschaltet. Ein Forscher wird in einem solchen Falle Hinweise zur Erklärung von Gebräuchen und Zusammenhängen, die das stereotype, einmal eingeführte Bild des Höchsten Wesens in anderem Lichte erscheinen lassen könnten, einfach übersehen, genau so, wie man früher über der Forscherfreude, einen Seelenbegriff bei den Naturvölkern entdeckt zu haben, glaubte, in dem Geistbegriff letzten Endes auch das Entstehen der christlichen Gottheit in Händen zu haben, da sie ja auch ein Geist ist, bis man merkte, daß damit gar nichts erreicht war. Ein wichtiges Beispiel aus dem Buche diene als Erläuterung. Der Zustand vor der Entstehung der *Kina*-Feier, des Geisterfestes der Männer, ist meines Erachtens als ein Paradieszustand aufzufassen². Damals gab es keine Krankheit (S. 1433) und demnach auch keinen Tod. „Wie und woher damals die Kinder gekommen sind, wissen wir nicht“ (S. 1051), d. h. eine Fortpflanzung existierte ebenso wenig. Erst nach der großen Umwälzung, durch die das *Kina*-Fest nicht mehr von den Frauen, sondern von den Männern gefeiert wurde, indem jene den Männern unterstellt wurden, entdeckte der große Seebär den Beischlaf und machte den Männern davon Mitteilung, und es entstanden die Kinder (S. 1052). Der eigentliche Grund, weshalb vorher keine Kinder zur Welt kamen, liegt aber mit in folgendem: „Weil nämlich jene Weiber die führende Rolle innehatten, legten sie sich nicht unter die Männer“ zur Ausübung des Beischlafs (S. 1158). Die Herrschaft der Weiber gehört also notwendig mit zu dem Paradieszustand, der die Abwesenheit von Geburt und Tod verlangt. Die Unumgänglichkeit, daß es damals noch keine Geburt gab, erzeugt so erst den Gedanken von der Weiberherrschaft (da sie sich nicht unter die Männer legen wollten) und macht auch die Überlieferung von dem Betrug verständlich, den die Frauen durch Vorführung der sie anscheinend bedrängenden Geister auf die Männer ausübten. Die Paradieserzählungen dienen überhaupt dazu, wunderbar erscheinende Ereignisse des gewöhnlichen Lebens, wie Tod und Geburt, als einmal eingeführt und deshalb unveränderlich hinzustellen. Daher muß ein früher vorhergehender Zustand des Nicht-Sterbens und Nicht-Geborenwerdens vorgestellt werden. Ferner ist anzunehmen, daß es eine Zeit gegeben hat, in der das *Kina*-Geister-Spiel der Männer mehr und mehr zu einer Dämonisierung der Weiber ausartete und durch die Umkehrung der Rollen in der Urzeit erklärt werden mußte. Ein Übergang von einer Weiber- zu einer

² Vgl. K. TH. PREUSS, Die religiöse Bedeutung der Paradiesmythen, MARETT-Festschrift, London, S. 119-139. Ders., Die Religion, in K. TH. PREUSS, Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart 1937.

Männerherrschaft wird also durch den Ursprungsmythus der *Kina*-Feier in keiner Weise bekundet. Wie GUSINDE wahrscheinlich macht, ist die *Kina*-Feier überhaupt vom Norden übernommen, und es erklärt sich daraus auch, daß die Geistererscheinungen des Festes von den Männern wenig ernst genommen und nur die Ursprungsmythe vom Übergang des Betrugers der Männer durch die Frauen auf das umgekehrte Verhältnis die erstaunliche Geltung hat, die überhaupt den der Urzeit zugeschriebenen Überlieferungen eigen ist.

Diese Ursprungsmythe ist nun auch mit *Watawineiwa* (dem Uralten) aufs engste verknüpft. Von ihm geht der Tod aus, und obwohl er in der Ursprungsmythe des *Kina*-Festes gar nicht erwähnt wird, nimmt man doch allgemein an, daß er bei dieser Umwälzung, wo Weiber und Männer in Tiere und Bäume verwandelt wurden oder an den Himmel stiegen, Tiere und Bäume geschaffen habe. Er habe dann auch die Jugendweihe (*xiéxau*) eingeführt (S. 893 f.). In der Unterweisung der Prüflinge werden alle Lebensregeln angeführt, sowohl natürliche Vorschriften des Benehmens wie auch die Befolgung von Tabu-Gebräuchen aller Art, deren Nichtbeachtung Bestrafung durch Krankheit und Tod zur Folge haben können. Er wird auch in einem Gebet direkt mit dem Namen der Jugendweihe angeredet (*xiéxau*; die Bedeutung ist nicht bekannt) (S. 1058), und die Prüflinge müssen den Stämmen im Walde, in die sich die Menschen erst bei der großen Umwälzung verwandelten, mitteilen, daß sie nun Prüflinge sind (S. 873, 877). Wie wir sehen werden, gehören die Bäume und Tiere zur nächsten Verwandtschaft *Watawineiwa*'s. Dieser ist also der Vertreter der Urüberlieferung vom Tode, der nach seiner Einführung durch Einhaltung der Tabu-Bräuche und Vorschriften des Umgangs, die bei der Jugendweihe gelernt werden, vermieden werden kann. Bekanntlich ist die Vermeidung von Krankheit und Tod der Zweck der Jugendweihen überhaupt. Es ist selbstverständlich, daß der Träger einer solchen lebendig wirkenden Überlieferung nicht sofort tot sein kann, sondern als Verkörperung der urzeitlichen Überlieferung weiterexistiert, derart, daß man ihn sogar bittet, vor todbringenden Gefahren zu schützen. Seine Natur und das kultische Verhältnis der Menschen zu ihm tritt aber besonders bei den großen Totenfeiern hervor, bei denen er als „Mörder im Himmel“ angeredet und geschmäht wird. Es ist bezeichnend, daß eine solche allgemeine Trauerveranstaltung zwar unter günstigen Umständen (Ansammlung vieler Menschen) nach jedem Todesfall eintreten kann, daß sie aber bei einem Mord abgehalten werden muß. Der menschliche Mörder wird also dem „Mörder im Himmel“ gleichgestellt. Ein Mord muß auf dem Wege der Blutrache gesühnt werden, dem der Mörder oder einer seiner näheren Verwandten zum Opfer fällt. Bei der großen Trauerveranstaltung nun findet zuletzt ein Scheinkampf statt. Es bilden sich zwei Parteien, bei einem Mord angeblich die der Anhänger des Gemordeten und anderseits des Mörders, während bei einem Todesfall die Parteieinteilung nicht so deutlich ist. Man schlägt mit dazu eigens ausersehenen Keulen, die Frauen mit den vorher dazu bemalten Rudern, aufeinander ein und wirft in Wechselreden dem anderen Mitschuld am Tode (durch mangelnde Sorgfalt usw.) vor. Die Hauptsache aber ist, daß man sich schließlich an *Watawineiwa* dadurch zu rächen sucht, daß man mutwillig viele Tiere erschlägt, zerreißt und zermalmt und die Stücke überstreut, daß man den Wald niederbrennt und alles kurz und klein schlägt, um ihn zu schädigen (S. 1069, 1134 usw.). Es ist bereits erwähnt, daß die vernichteten Tiere und Bäume eigentlich verwandelte Menschen der Urzeit und damit Verwandte *Watawineiwa*'s sind, so daß die Tötung den Gesetzen der Blutrache entspricht, wodurch der Tod rituell gesühnt wird.

Diese kurze Erörterung war notwendig, um diesem Buche, das ein umfassendes, sehr wichtiges ethnologisches Werk ist, anderseits aber den umfangreichen magisch-religiösen Tatsachen eine von christlichen Glaubensvorstellungen geleitete Auslegung gibt, nach allen Seiten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Als das einschlägige vorläufige Buch von KOPPERS, GUSINDE's Begleiter auf der dritten Reise, „Unter Feuerland-Indianern“ (1924) erschien, gab es viele Stimmen, die seine Behandlung des Hochgottglaubens auf christlicher Grundlage unerträglich fanden und in ihren Folgeurungen das Kind mit dem Bade ausschütteten. Gegenwärtig habe ich die Grenzlinie

zwischen den auch in religiös-magischer Beziehung brauchbaren wissenschaftlichen Tatsachen und der christlichen Auslegung zu ziehen versucht. Daß letztere nicht der Wissenschaft angehört, sondern ein im Glauben eines Volkes vorkommendes Wesen als absolut wirklich beweisen will, wird wohl auch dem Verfasser einleuchten. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob ihm eine andere Art der Behandlung von Tatsachen, die dem Gebiet der Religion naheliegen, überhaupt möglich ist.

Über die Reichhaltigkeit des Werkes im einzelnen muß ich mich hier kurz fassen. Außerordentlich umfangreich ist die Geschichte der Yamana-Forschung und die geschichtliche Betrachtung des Volkes, die zusammen etwa ein Fünftel des Buches einnehmen. Äußerst tragisch mutet es an, daß gerade die Mission viel zum Untergang des Volkes beigetragen hat, indem sie ihre nomadische, zur Ernährung notwendige Lebensweise und zugleich ihre ihnen angemessene hygienische Wohn- und Bekleidungsweise zu ändern suchte. Fragt man sich aber, wie sie sich wohl hätte benehmen sollen, um ihr Ziel zu erreichen, so weiß man auch jetzt keine Antwort darauf zu finden. Ebenso großen Raum nimmt das Wirtschaftsleben und noch mehr die „Gesellschaftsordnung und Stammesbrauch“ ein. Hier ist allerdings auch die etwa 100 Seiten umfassende Jugendweihe angefügt. Am umfassendsten (fast 500 Seiten) ist freilich „Die Geisteswelt der Yamana“, zu denen auch eine große Anzahl (125 Seiten) sehr interessanter Mythen gehört. Alles in allem ein Werk, das zu den bedeutendsten der ethnologischen Literatur gehört.

K. TH. PREUSS [†] 3.

Ramos Arthur. *Die Negerkulturen in der Neuen Welt.* Übersetzt und eingeleitet von RICHARD KATZ. 203 pp. in 8° mit 9 Abbildungen und 6 Illustrationen. Erlenbach-Zürich (o. J.). EUGEN RENTSCH Verlag.

RAMOS' Buch enthält nicht nur eine anschauliche Beschreibung der mannigfaltigen amerikanischen Negerkulturen, sondern auch den Versuch, durch die Lösung der Herkunftsfrage Ordnung in die bunte Vielfalt dieser Kulturen und ihrer Elemente zu bringen. Zur Lösung dieser Herkunftsfrage ist der sich auf Dokumente und schriftliche Quellen stützende Weg nicht gangbar, obgleich das geschichtliche Faktum des Sklavenhandels, der die Negerkulturen nach Amerika brachte, noch gar nicht so weit zurückliegt; die vorhandenen geschichtlichen Dokumente, — viele sind zur Zeit der Sklavenbefreiung vernichtet worden —, geben nämlich für gewöhnlich nur über den Einschiffungshafen, nicht aber über Heimat und Stamm der verschifften Sklaven Auskunft. Der Weg, den RAMOS zur Lösung der Herkunftsfrage wählt, ist der kulturhistorische, indem er durch Vergleichung der amerikanischen Negerkulturen und ihrer Elemente mit denen Afrikas charakteristische Ähnlichkeiten herausfindet, aus denen Heimat und Stamm der in die Neue Welt deportierten Neger erschlossen werden kann. Auch dieser Weg hat seine Schwierigkeiten, da mit der Sklaverei die Zerstörung der eigenen Kultur (z. B. bei Hirtenvölkern, Untertanen von Königen, Nachkommen adeliger Geschlechter) und die Anpassung an die Kultur der Herren von selbst gegeben war, und da in einigen Ländern eine intensive Binnenwanderung zur Auflösung der in die Neue Welt verpflanzten Kulturgruppen beitrug. Diese Auflösung der alten Kultur ist bei den Negern Nordamerikas soweit vorgeschritten, daß nach manchen Forschern bei ihnen kaum noch Erinnerungen an die Kultur der afrikanischen Heimat zu finden sind. Die treuesten Bewahrer alter afrikanischer Sitte und Kultur sind die Buschneger Holländisch-Guianas, die sich durch Flucht dem Sklavendasein und dem Einfluß der Weißen entzogen haben und heute als historische Relikte aus der Zeit des Sklavenhandels erscheinen. Vor allem sind es die religiösen Anschauungen, das Brauchtum, die sprachlichen Eigentümlichkeiten und die Gegenstände der materiellen Kultur,

³ Siehe den Nachruf auf K. TH. PREUSS in der Zeitschrift für Ethnologie 71 (1939) 145-150 und im Archiv für Religionswissenschaft 36 (1939) 181-189.

aus denen RAMOS das Material für seine vergleichende Forschung schöpft. Glaube, Sprache, Musik und Tanz sollen am besten der Zersetzung und Aufsaugung durch die Kultur der Herren widerstanden haben. Für viele amerikanische Negergruppen konnte RAMOS die Stammeszugehörigkeit und die nähere afrikanische Heimat feststellen. So stammen die Neger Nordamerikas vor allem von der Goldküste und von Dahome in Westafrika. Bei den Negern Cubas ist die Jorubakultur die maßgebende, während auf Haiti die krieglerische Dahomekultur vorherrschend ist. Die Neger der englischen Antillen scheinen von der Goldküste und die der französischen Antillen von Dahome zu stammen. Die Neger Guianas sind vor allem Vertreter der Fanti-Aschanti-Kultur. In Brasilien finden sich Negerkulturen, die auf den Sudan, auf die Bantuvölker und auf islamisierte Stämme hinweisen. Vielleicht wird ein Afrikanist mit Einzelheiten der Aufstellungen nicht einverstanden sein. Doch scheint mir der Weg, den RAMOS zur Lösung der Herkunftsfrage der amerikanischen Neger eingeschlagen hat, der richtige zu sein. Sicher ist es interessant, daß die ethnologische Methode der Kulturvergleichung die Möglichkeit bietet, ein Problem der modernen Geschichte zu klären. RICHARD KATZ, der bekannte Reiseschriftsteller, hat das Original in ein flüssiges, wenn auch ein wenig aufdringliches Deutsch gebracht.

WILHELM SAAKE.

Wilson Laurence L. *Apayo Life and Legends*. 195 pp. in 8°. Wit 14 plates. (s. l.) 1947.

In this little book the author treats of the Life, the Folklore and the Language of the Isneg, who inhabit the subprovince of Apayaw, Mountain Province, Luzon island, Philippines.

The first part (p. 1-34) is a sympathetic, succinct and partly correct description of these people. Sympathetic: the author notices their virtues and good qualities, overlooking their defects; this is exceedingly praiseworthy in a traveller (which he is), but an ethnologist (which I do not believe the author claims to be) should see both sides of the picture. Succinct: it was certainly not the aim of the author to write an extensive monograph of any of their culture traits, and so he has perfectly realized his purpose. Partly correct: as long as the author confines himself to their material culture, he is generally correct, but when he ventures beyond, he is treading on dangerous ground. Just a few instances:

On p. 19, the author introduces his treatment of Religion stating: "The Apayao name for a "god is *anito*". In all Philippine languages known to me (and I know several, including Isneg) *anito* means "spirit, ghost", never "god".

Añglabbāng, the tutelary spirit of headhunters, is given his due as *Manglangbang*, on p. 15. On p. 23, he plays the same role under the name of *Anglabang*, and farther down, as *Anlabbang*, he causes quarrels.

I wonder if the author himself witnessed a headhunting expedition like the one he describes on pp. 14-16. While I was staying in Apayaw, from 1925 to 1932, such expeditions had become obsolete long since.

The folkloristic part (p. 34-170) is the most extensive and also the most interesting. Many of these legends were related to me by the Isneg in their own dialect, and the author's rendering of these is generally accurate. By the way *Pakiyan*, on p. 88, is not a proper name, but means "a person who marries into another town". The author must have heard these stories from people who spoke English fairly well, as his knowledge of Isneg is nil or almost so, as will be seen presently. Whenever he cites an Isneg text, his translation is, to say the least, queer and fantastic.

On p. 36, Nr. I, the first line means: "I have planted tomatoes". The author translates: "I have a beautiful daughter". Nr. II, *cabayo* means "horse", *no innac purosen* means: "when I go to cull it". The author translates the whole line: "she is beautiful; but the worst in character".

On p. 37, below, the first line and the third one of the first group are refrains which are used continually in those songs and have no real known meaning. Where does the author get his "welcome, welcome visitors"? The second line of the same group means: "they sing the *dewas* (song)". The author translates: "let us enjoy the feast together".

On p. 38, Nr. II, the first line in each group is pure Iloko, not Isneg; the second line is another meaningless refrain, which the author translates: "in as much as we are together".

On p. 50, the first line means: "there is, they say, in the place a bright name." The author translates: "glittering, glorious, a man of extraordinary power."

On p. 86, the first native text means: "when she saw the dog, Arinongan thought it was thirsty, she called it, but it changed into a big man." The author translates: "Arinongan thought that the dog was thirsty: so she called him; but it suddenly changed into a dark, strange looking man who smelled so disagreeably that she vomited violently". The second text means: "and then, very soon, the ghost climbed upon her and Arinongan could not walk any more as the ghost was heavy". The author translates: "while she was vomiting, Arinongan could no longer move, and she felt someone so heavy on her back that she could not even take a step".

On p. 98, the text begins as follows: "there were, they say, two persons. The old woman bore a child, Etkan was her son. (The woman said): Etkan, make a road that reaches the sky..." The author translates: "there was a woman and her son who lived together in a happy life. When the son grew to be a young man he was very strong. He planned to build a road going to the sky. The name of the son was Etkan..."

On p. 163, the first text means: "in former days there was a married couple. They had many children and they were poor people." The author translates: "In the olden time in Apayao there lived a couple with their ten children. This family was poor, and the father was tired of his children."

I think it would be tedious to go on.

The linguistic part (p. 170-195) is a horror. I do not know what alphabet is accepted by the author, and he gives no Key to Pronunciation.

On p. 170, the author states: "The Apayao language is quite complete". Of course it is. He continues: "and is related to the neighboring Ibanog (*sic*) and Kalinga speech". It is related to Ibanag, not at all to Kalinga.

Farther down: "The possessive is formed with the suffixes: *-co* (first person), *-mo* (second person), and *-da* (third person)". *Ko* and *mo* are singular, *da* is plural.

On p. 171: "male dog" is *dso a laláki*, not *lalakáy*, which means "old man".

The author says: "If inclined, the Apayao can state his meaning very clearly in his language". I have never met an Isneg (or anybody else) who, when talking to me, was not inclined to make himself understood.

The Conjugation is a medley: the author's present tense is the present tense of the adjectival or active voice; his past tense is the past tense of the substantival or passive voice; his future tense, in the singular, is a repetition of the former present tense; in the plural, it is the present tense of the substantival or passive voice. The plural of "you" is *nu*, not *mo*.

The author's treatment of the Progressive Tenses is nonsense.

In the Word List, beginning on p. 174, a very large percentage of the native terms is either Spanish or Iloko, not Isneg (or Apayao); a few of them are merely distorted English terms. Besides:

The author's		
English:	Isneg (or Apayao):	Remarks of my own:
absolute	<i>aminpinsan</i>	the native term means: "only once".
air	<i>alawagan</i>	the Isneg term means: "world".
altar	<i>paglualoan</i>	<i>paglualoán</i> is an Iloko term and means: "where one prays, rosary beads".

amiable	<i>tumuttolong</i>	the native term means: "helpful".
arrow	<i>singal</i>	the Isneg term means: "spear".
bare	<i>damdaman</i>	the Isneg term means: "to think, to meditate".
ceremony	<i>sermon</i>	both terms are English and they have not the same meaning.
cultivate	<i>magballat</i>	the Isneg term means: "to weed".
doe	<i>laman</i>	the Isneg term means: "wild boar".
fortnight	<i>mehap-pat nga habi</i>	the Isneg term means: "the fourth night".
injure	<i>iturad</i>	the Isneg term means: "endure".
lap	<i>lappo</i>	the Isneg term means: "thigh".
maniac	<i>nabilag</i>	the Isneg term means: "strong".
mean	<i>ibanag</i>	the Isneg term means: "a native of Kagayan" or his language.
never	<i>nasulit</i>	the Isneg term means: "difficult".
peace	<i>magsoko</i>	the native term is Tagalog, extensively used for: "to surrender".
relish	<i>napalubusan</i>	the native term means: "released".
scant	<i>adu</i>	the native term means: "many".
sex	<i>kinatao</i>	the native term is Iloko and means: "humanity".
test	<i>ramanan</i>	the native term means: "to taste".
womb	<i>ohi</i>	the native term means: "vulva".

And a host of similar aberrations.

In fact only an infinitesimal part of the whole word list (over a thousand entries) contains genuine rightly-spelled Isneg terms that exactly correspond to the English.

Is it not strange that these people, according to the author, have a term for "agnostic" and none for "seize"?

If the author had refrained from both citing native texts and tackling the language problem, he would have rendered a signal service to science.

The printer, who saw fit not to reveal his identity, has sometimes mangled the English text without mercy:

On p. 26: Meanwhile the people are talking and joking. The is happy. Dancing and talking become more excit- and once in awhile drinks pass around: so everybody *basi* has been dug up from underneath the granary...

On p. 40, line 10: Otherwise planting and honest are gala seasons.

What the printer has done to the Isneg text, in case the manuscript was correct, is pitiable beyond words.

M. VANOVERBERGH, Bauko, Mountain Province, Philippines.

Vroklage Bernhard, S. V. D. *Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Belocnesen en enige andere volken*. 142 pp. in 8°. Met een vragenlijst (5 pp.). Roermond-Maaseik 1949. J. J. ROMEN & ZONEN.

Aus den Beobachtungen seiner Forschungsreise (1936/38) entwickelt B. VROKLAGE einen Fragenkomplex, der zunächst den praktischen Missionar, dann aber auch den Religionspsychologen und Theologen angeht: das Sündenbewußtsein bei primitiven Völkern. Der erste Teil der Arbeit berücksichtigt ausschließlich die Belunesen, einen Volksstamm von knapp 100 000 Seelen in Mittel-Timor. Der Verfasser mißt am theologischen Begriff der Sünde die Auffassung und ethische Haltung der Eingeborenen. Er stellt fest: Die „sittlichen“ Vorschriften leiten sie von den Vorfahren, nicht von Gott ab; die Vorschriften betreffen fast nur das soziale Verhalten. Als Übertretungen gelten nur äußere Handlungen, wobei die Freiwilligkeit keine Rolle spielt. Auch die Folgen der „Sünde“ sind rein äußerlich: Unglück und Mißgeschick, die von den Vorfahren meistens verhängt werden. Als Motive treten vor oder nach der Entscheidung

der eigene Vorteil, die Furcht vor der Strafe, das äußere Ansehen ein. Reue im Sinne innerer Umkehr ist nicht vorhanden.

B. VROKLAGE stellt sich die Frage, ob man eine solche Einstellung der Haltung unmündiger Kinder gleichstellen kann, wie es gelegentlich von Theologen geschieht. Er verneint diese Frage unter Hinweis auf die Eigenart primitiver „Kindlichkeit“. Der Belunese ist „Kind und Erwachsener zugleich“, Erwachsener in der rationalen Meisterung des praktischen Lebens, Kind gegenüber allen Dingen, die über den Bereich der Sinnenwelt hinausgehen. In diesen Ausführungen entwirft der Verfasser ein anschauliches und lebendiges Bild primitiven Denkens und Handelns, das besondere Beachtung verdient.

Der zweite und kürzere Teil des Büchleins fußt auf der einschlägigen ethnologischen Literatur. Hier vermißt man eine durchgehende Systematik in der Auswahl der angezogenen Werke und der dargebotenen Tatsachen. Vor allem müßte die Religionspsychologie mehr zu Worte kommen.

Die Wichtigkeit der Fragestellung ist einleuchtend, betrifft sie doch so grundlegende Probleme wie: Religion und Sittlichkeit, Gott und Gewissen. So ist es verständlich, daß der Verfasser die Missionare aufruft, diesen Fragen nachzugehen, und ihnen dabei einen Fragebogen an die Hand gibt. Sind doch vollgültige Aussagen nur von denen zu erwarten, die durch jahrelangen Umgang mit den Primitiven (und darüber hinaus mit Menschen aller Art) ganz vertraut geworden sind mit Sitte und Sprache, mit dem Denken und Fühlen eines Volkes. Jeder andere, auch der bestgeschulte Forscher, wird leichter dem Irrtum unterliegen.

ARNOLD BURGMANN.

Derrick R. A. *A History of Fiji*. Volume I. VII + 250 + XXVIII pp. in 8°.

With 1 Table and 6 Maps. Suva (Fiji) 1946. Government Printer.

Price: sh. 5/—.

Warum diese „History of Fiji“ für die Inselgruppe selbst wie für England gerade jetzt aktuell ist, hat Sir HARRY LUKE, Gouverneur von Fiji, im Vorwort gut zum Ausdruck gebracht. Mir scheint, die Aktualität geht sogar noch weiter und gewinnt in den heutigen Übergangszeiten eine gewisse Allgemeingültigkeit auch für andere Länder und Völker. Wenn auch die Geschichte sich nie wiederholt, so bleibt sie doch in ihren historisch festlegbaren Grundlinien eine Lehrmeisterin, die dem Fragenden Wesentliches zu sagen hat. Wieder einmal mehr — nicht zum erstenmal — gehen heute durch viele exotischen Völker Ruf und Echo nach politischer Verselbständigung. Im letzten Jahrhundert wurden auf der Pazifischen Inseln vier selbständige Eingeborenen-Staaten — drei mit polynesischer, einer mit melanesischer Bevölkerung — gegründet und international anerkannt. Davon hat sich nur das Königreich Tonga bis heute behaupten können. Der einzige melanesische von den vier genannten Staaten waren die Fiji-Inseln, die nach kurzer politischer Selbständigkeit 1874 „freiwillig“ englische Kron-Kolonie wurden und bis heute geblieben sind. Es ist die wechselvolle, an Dramatik und Tragik schwangere Geschichte dieser Inselgruppe, die uns das vorliegende Buch aus berufener Feder erzählt. Der Verfasser, mit Land und Leuten wohl vertraut, ist Historiker genug, um mit Objektivität Licht und Schatten gerecht zu verteilen und auf das historische Geschehen die Betonungsakzente richtig zu setzen. Er ist aber auch Schriftsteller genug, um den treffenden Ausdruck und die stilistischen Formen zu finden, die notwendig sind, seine Darstellung zur spannenden Lektüre zu machen. Die „History of Fiji“ beginnt mit den mythischen Anfängen der Insulaner und schließt mit dem schicksalhaften Jahr 1874. Wir können das Buch so, wie es ist, den Ozeanisten und Historikern empfehlen, hoffen aber, daß wir bald auch einen weiteren Band erwarten dürfen, der uns die Zeit nach 1874 bis heute schildert, eine Zeit also, die gewiß nach Inhalt und Auswirkung nicht weniger interessant und lehrreich war, ist und sein wird.

GEORG HÖLTKER.

Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck). *Arts and Crafts of the Cook Islands.* (BERNICE P. BISHOP Museum, Bull. 179.) 533 pp. in 8°. With 275 Figs., 7 Tables and 16 Plates. Honolulu (Hawai) 1944. Published by the Museum.

Dieses umfangreiche „Bulletin“ darf man wohl mit ganz besonderer Freude anzeigen. Für eine vollständige Bestandsaufnahme der sog. materiellen Kultur auf den Cook-Inseln war schon längst bei den Fachkollegen ein dringendes Bedürfnis spürbar, und niemand konnte dieser Aufgabe besser genügen als eben der Verfasser selbst. Natürlich mußten ausführlich und kritisch vor allem die alte Literatur und die hierher gehörigen Museumsbestände der Welt ausgewertet werden, da heute auch auf diesen Inseln vieles anders geworden ist (die zitierte Quellenliteratur zählt 82 Nummern). Köstlich zu lesen und lehrreich zugleich ist es, wie der Verfasser den alten Berichten in streng kritischer Methode das Haltbare entnimmt, das Problematische und Phantastische aber als solches kennzeichnet. Umfassende Sach- und Lokalkenntnis stehen ihm zur Verfügung. Die Darstellung, unterstützt durch saubere Strichzeichnungen und alte Bilder, geht bis in die letzten Einzelheiten, wie wir es bei den Publikationen dieses weltbekannten Museums allgemein schätzen und für solche ethnographisch-ergologische Beschreibungen geradezu vorbildlich finden. Aber der Verfasser bleibt nicht dabei stehen. Er deckt auch für die einzelnen Objekte, bzw. Gerätegruppen, die historische Altersfolge auf. Mehr noch: der dritte Hauptteil (S. 473-526) versucht sogar auf Grund der materiellen Kultur auch die verschiedenen Kulturschichten und deren geschichtliche Reihenfolge bloßzulegen, was wir hier um so lieber anmerken, als es in den letzten Jahrzehnten leider schon fast verpönt war, sich mit der oft ganz verkannten Sachkultur, die doch früher der Ethnologie so gute Dienste geleistet, aber mit dem übertreibenden Schlagwort von der sog. „Museumsethnologie“ in Mißkredit gekommen war, überhaupt noch zu beschäftigen. Der Verfasser beweist, daß die materielle Kultur kein Stiefkind der Ethnologen sein sollte und in den gegebenen Grenzen durchaus einen wertvollen Beitrag zur kulturhistorischen Forschung bereitstellen kann.

GEORG HÖLTKER.

Kjersmeier Carl. *Art in New Guinea.* 24 pp. in 8°. With 24 reproductions from the Ethnographical Department of the National Museum, Copenhagen. Copenhagen 1948. JUL. GJELLERUP's Forlag. Price: Kr. 6.50.

Ein kleines nettes Büchlein, dessen Wert vor allem im Bildteil liegt. Der einführende Text, je einmal in dänischer und englischer Sprache, versucht zwar, das Wichtigste über die Geschichte, Bevölkerung, Kunst und Kunststile Neuguineas zu erfassen, doch ist die Darstellung zu kurz, um wirklich der Reichhaltigkeit wesentlicher Verschiedenheiten gerecht werden und alles richtig sagen zu können. So ist z. B. die Zurückführung des „Schnabelstiles“ auf das indische *Ganesa*-Vorbild eine manchmal vorgebrachte Theorie, aber doch auch nur eine unter mehreren und noch weit davon entfernt, dem Satze „There is hardly any doubt“ recht zu geben. Zu der angeblich stilistischen Beziehung zwischen *korwar*-Stil und *Buddha*-Statue melden sich noch mehr Bedenken, sodaß der Verfasser gut daran tat, in diesem Falle die vorsichtigere Formulierung „seems to show“ zu wählen. Auch ist der sog. „Kurvenstil“ keineswegs auf den Papua-Golf beschränkt. Vielleicht stoßen wir auf das geographische Entstehungszentrum und damit auf die Bedeutung des „Schnabelstiles“ am ehesten, wenn wir beachten, daß der „Schnabelstil“ (fast) immer mit einem eigenartigen Kopfaufsatz der Statuetten zusammen auftritt, der entweder ein stilisierter „Haartrichter“ sein kann — in diesem Falle würde ich zuerst an die melanesische Bevölkerung der Insel Manam denken —, oder eine Holzpinne, um die ein Wulst Menschenhaare gewun-

den wird, wie es die Nor-Papua von Murik bei ihren Holzfiguren tun. Doch solche Probleme und wissenschaftliche Fragen konnten in einer kurzen „Einführung“ nicht einmal angetönt werden, und so mag die Einführung hingehen als das, was sie sein will: eine Wegweisung zum Verständnis der abgebildeten Objekte. Diese Objekte selbst werden in vorzüglichen Photographien vorgeführt. Die Auswahl ist gut getroffen: typische Stücke und darunter einige von besonderer Seltenheit, wie z. B. die beiden Masken (Nr. 22 und 23) von der Dewar-Insel (Torres Straits). Nr. 12 scheint mir keine eigentliche Maske zu sein, weil die Augenlöcher fehlen. Ob Nr. 8 wirklich in das Sepik-Gebiet gehört? Ich würde für die Provenienz dieser Figur mit der eigenartigen Kopfbildung und Kopfbedeckung eher an Inselmelanesien als an Neuguinea denken. Wenn die museale Herkunftsangabe „Sepik-Region“ aber tatsächlich verbürgt ist, worauf immerhin die typische Bart-Darstellung und -Verzierung hinweisen könnten, dann verdient dieses Objekt ganz besondere Beachtung. Ein Gleiches gilt von der Statuette Nr. 3 wegen ihrer ganz ungewöhnlichen Haltung der Arme und Hände. So bietet der Verfasser in diesem kleinen Buche, speziell im Bildteile, auch dem Fachmanne willkommenes und wertvolles Material, wofür wir ihm aufrichtigen Dank sagen.

GEORG HÖLTKER.

Mair P. L(ucy). *Australia in New Guinea.* With an Introduction by Lord HAILEY. XVIII + 238 pp. in 8°. With 8 Illustrations. London (W. 1) 1948. CHRISTOPHERS, 22 Berners Street. Price: sh. 18/—.

Seit der Besetzung Neuguineas durch die Japaner und den aufregenden Dingen, die infolge dieser feindlichen Invasion auf der großen Insel geschahen, ist das Interesse der öffentlichen Meinung in Australien an ihrem Kolonialbesitz mächtig emporgeschneit. Das Interesse suchte nach aufklärenden Informationen, die aber je nach ihrer politischen Färbung und zeitbedingten Herkunft wohl buntscheckig, aber kaum restlos zuverlässig waren. Da will das vorliegende Buch dienlich sein. „It is with the aim of making the facts available to this potential public that I have written this book“ (S. 232). Aber dem hält nun gleich die *Pacific Islands Monthly* (vom April 1949, S. 40) ablehnend entgegen: „We shall be surprised if it is read by more than a dozen people south of the Equator.“ Dieses kurze Wetterleuchten (vgl. zum weiteren Verständnis die Buchseiten 207 und 217, Anmkg. 1) deutet schon an, daß die Verfasserin gegen das Ende des Buches sich auch noch auf den heißen und umstrittenen Boden der australischen „WARD Policy“ begab, — sich begeben mußte in logischer Konsequenz ihrer Themawahl. Will sie doch dem Leser an Hand der Tatsachen zeigen, was die Australier bisher in Papua und Neuguinea geleistet und erreicht (bezw. noch nicht geleistet und erreicht) haben auf dem Gebiete der politischen Verwaltung, der ökonomischen Förderung und Auswertung der Insel, der gesetzlichen Arbeiterbehandlung, der Erziehung und medizinischen Betreuung der Eingeborenen. Dabei wird fallweise mit Wertung und Kritik nicht gespart, weswegen man das Buch wohl im gewissen Sinne eine „Studie“ nennen kann. Sonst aber ist es im wesentlichen nur eine überaus reiche Materialsammlung, die dadurch für uns noch an Wert gewinnt, weil sie vor allem aus sonst nur schwer zugänglichen offiziellen Quellen schöpft. Die Verfasserin gibt sich redlich Mühe, die Tatsachen und Forderungen zu sehen und zu sagen, wie sie sind, d. h. wie sie sie sieht. Dieser wohl unvermeidliche Subjektivismus, der hie und da auf die Skepsis und Kritik des Lesers stoßen muß, wird allerdings gemildert, da Papua-Neuguinea der Verfasserin persönlich nicht ganz unbekannt ist. Die deutsche Vorvergangenheit Neuguineas wird leider nirgends genügend behandelt, die wenigen Angaben darüber entstammen vielfach nicht den offiziellen, sondern mehr den zufällig gefundenen Publikationen. Andererseits hätte die Verfasserin für das ganze Buch nicht nur vorwiegend die offiziellen Veröffentlichungen, sondern daneben noch mehr

die ethnographische Literatur einsehen sollen, um das Bild richtiger zeichnen zu können. Die französische und deutsche Literatur ist ihr zumeist wohl unbekannt geblieben. Man sucht z. B. vergebens das wichtige Werk: „Papouasie“ von ANDRÉ DUPEYRAT (Paris 1935). Über die wirkliche Verbreitung und unheimliche Bedeutung des „cargo cult“ (S. 64 ff.) enthalten meine beiden Aufsätze mehr Material: „Die MAMBU-Bewegung in Neuguinea“ (Annali Lateranensi, 1941, S. 181-219) und „Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges“ (Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft, 1946, S. 201-216). Ein Kapitel habe ich ungern vermißt, das in diesen Rahmen hineingehört hätte: die Missionen. In dem Abschnitt über die Erziehung sind nur die Missionsschulen genannt. Daß z. B. der kath. Missionspionier Fr. Fr. J. KIRSCHBAUM, S. V. D., es war, der den ersten Australischen Administrator, General WISDOM, bei den Eingeborenen am Sepik River einführte, scheint nicht allgemein bekannt zu sein. Diese und andere Mängel trüben uns aber nicht wesentlich die Freude an dem sonst recht wertvollen Buche.

GEORG HÖLTKE.

Elkin A. P. *Aboriginal Men of High Degree.* (University of Queensland. The JOHN MURTAGH MACROSSAN Memorial Lectures for 1944.) 148 pp. in 8°. With 2 Maps. Sydney (1945). Australasian Publishing Co., P. T. Y. Ltd., 55, York Street.

Den englischen Titel des Buches im Sinne des Verfassers zu verdeutschen, ist nicht leicht. Soll man sagen: «Eingeborene der oberen (oder obersten) Gesellschaftsschicht» oder «Vertreter der Intelligenzkreise» oder «Begabte Führer des Volkes»? Der sonst oft gebrauchte Ausdruck «Medizinmänner» ist offenbar nach der einen Seite hin zu eng, nach der andern zu weit. Der sog. «australische Medizinmann» ist nämlich nicht nur Krankenheiler, sondern auch Zauberer, Hellseher, Medium, Psychologe und noch manches andere in einem. «He is a person of high degree, and not merely a member of a profession, he is a 'clever man'» (S. 5). Man sieht, den Verfasser interessiert vor allem der soziologische, intellektuelle und psychologische Aspekt dieser Institution (bezw. deren Vertreter) im australischen Gemeinschaftsleben, und zwar auf dem zuckenden Hintergrunde des Spannungsverhältnisses zwischen «Personality» und «Community». Das ist der besondere Reiz dieses Buches.

Das Buch ist nach Inhalt und Anlage zweigeteilt. Die beiden Schlußkapitel III und IV sollte der Fachethnologe zuerst lesen, denn dort findet er den festen Unterbau für die erste Buchhälfte. Aus dem soliden Wissen vieler persönlicher Feldforschungen, aus speziellen Forschungsergebnissen seiner Schüler und aus einer weitgreifenden Literaturkenntnis bietet uns hier der Verfasser einen detaillierten Tatsachenüberblick über «The Making of the (Australian) Medicine-Men and their Powers». Das ist eine ethnologische Verbreitungsstudie herkömmlicher Art, deren bleibender Wert außer Diskussion steht, mag auch der Nicht-Ethnologe diese Kapitel als «Ballast» empfinden und abtun.

Die erste Buchhälfte ist ganz anders. Dort stehen die *Lectures* in Vortragsform, mit einem Mindestmaß des wissenschaftlichen Apparates, allgemein ansprechende Ausführungen mit geistreichen Gedankengängen und geschliffenen Wortformen, interessante Tatsachen, Interpretationen und Probleme in übersichtlicher Gruppierung und ziel-sicherer Zweckrichtung, die den Hörer wie den Leser bis zum letzten Wort fesseln. Inhaltlich behandelt der erste Teil Person und Persönlichkeit des australischen Medizinmannes und wie er dazu «gemacht» wird, der zweite Teil seine physischen und psychischen Kräfte, sein Wissen und Können. Der Verfasser sagt ausdrücklich, er wolle keine neuen Theorien aufstellen — hie und da kommt er allerdings dieser selbstgezogenen Grenze wohl arg nahe — und auf dem Felde der Psychoanalyse (das Wort selbst kommt freilich nicht vor!) habe er keine Erfahrung und Forscherambitionen.

Er habe nur die tatsächlichen Phänomene, Meinungen und Glaubensinhalte der australischen Eingebornen zeigen und analysieren wollen. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist: 1. Die australischen Medizinmänner sind weit davon entfernt, nur Betrüger, Scharlatane und Dummköpfe zu sein, sondern sie sind in der Regel « men of high degree » mit Selbstdisziplin, Geistesschulung, Mut und Ausdauer; 2. sie sind Männer mit einer achtbaren, oft geradezu überragenden Persönlichkeit; 3. ihre soziale Stellung ist einzigartig, weil die psychische Gesundheit des Stammes wesentlich vom Glauben an ihre (sc. der Medizinmänner) Kräfte abhängt; 4. ihr Wissen und Können kann man nicht einfach mit primitiver Magie und Taschenspiellerei abtun, denn viele von ihnen sind in der bewußt leib-seelischen oder auch rein-psychischen Beeinflussung ihrer Stammesgenossen hervorragende Spezialisten; 5. im Ritus von Tod und Wiedergeburt, mit dem ihnen Macht und Können übertragen wird, liegt ein Grundelement allgemeinemenschlicher Seelenerfahrung (das „Stirb und Werde“ im Sinne GOETHE's!); 6. solange sie ihrem traditionellen „Stand“ treu bleiben, ist diese Erfahrung Quelle einer unerschütterlichen Glaubenssicherheit für sie selbst und ihre Stammesgenossen.

Auch wer als kritischer Leser nicht gerade in jeder Einzelheit mit dem Verfasser übereinstimmt, läßt sich gern vom Schwung der Darstellung schwieriger Probleme gefangennehmen. So wenigstens darf ich aus eigener Erfahrung sagen.

GEORG HÖLTKER.

Thérol Joseph. *Martyrs des Archipels.* Préface du R. P. O'REILLY, S. M. 252 pp. en 8°. Paris 1948. Editions St-Germain.

Leben und Werk der ersten Maristen-Missionare in Neuseeland und Neukaledonien gegen Mitte des vergangenen Jahrhundert tritt uns in diesem mit Wärme geschriebenen Buche nahe. Es war ein hartes, langedauerndes Ringen gegen Wildheit und Ränkespiel der Eingeborenen. Aber der Heldenmut des Bischofs Mgr. Douarre und seiner Mitbrüder, das Opfer ihrer Besten — es seien nur P. Chanel und Fr. Blaise genannt — erweckten nach und nach doch ein bescheidenes Aufblühen des christlichen Lebens auf diesen Inseln des Stillen Ozeans. Der Verfasser legt seiner Darstellung verschiedene frühere Biographien, dazu einige missions- und kolonialgeschichtliche und ethnographische Abhandlungen zugrunde.

HUGO HUBER.

Levaré A. *Le confort aux colonies.* Conseils pratiques pour la Vie coloniale. Deuxième édition. Entièrement revue et complétée par MADELEINE PRETCEILLE. 323 pp. en 8°. Paris 1947. Editions LAROSE.

LEVARÉ ist ein alter „Kolonialer“, der den Neulingen im Kolonialdienst das Lehrgeld ersparen möchte, das er selbst, mangels entsprechender Einführung in die tropischen Verhältnisse, bezahlen mußte. Im 1. Teil seines Buches, der von den Vorbereitungen für die Ausreise handelt, sind die Listen der Kleidungsstücke und Gegenstände, die zu einer vernünftigen Ausrüstung für die Tropen gehören, wertvoll. Der zweite Teil zerstört durch seine nüchterne Schilderung des Lebens in der Kolonie, das in den Verwaltungszentren und auf den vorgeschobenen Posten im „Busch“ sehr verschieden ist, manche Illusionen der Neulinge und öffnet den Blick für die tropische und koloniale Wirklichkeit. Die für das Leben der Weißen in den Tropen wichtige Frage der Ernährung, die im 3. Kapitel behandelt wird, bringt nicht nur Küchenrezepte, sondern auch Hinweise, wie Europäer mit ein wenig praktischem Sinn sich fern von Städten und Märkten die für den Küchenezettel notwendigen Lebensmittel beschaffen

können. Der Schlußabschnitt zeigt, wie durch Hygiene, Sport und Erholung die in den Tropen gefährdete Gesundheit der Weißen geschützt werden kann. Wenn auch LEVARÉ an erster Stelle die tropischen Verhältnisse des französischen Kolonialreichs schildert, so gelten doch die meisten seiner Hinweise für alle tropischen und subtropischen Gebiete.

WILHELM SAAKE.

Marschalek Otto. *Österreichische Forscher.* Ein Beitrag zur Völker- und Länderkunde. Mit einem Geleitwort von MARTIN GUSINDE. XV + 172 pp. in 8°. Mit 16 ganzseitigen Bildtafeln und 2 Karten. Mödling bei Wien 1949. Verlag St. Gabriel. Preis: öS. 21.—.

Es wird oft behauptet, daß die Österreicher ihre schöne Heimat so sehr lieben, daß sie ungern in die Fremde gehen. Aber das vorliegende Buch beweist, daß Österreich eine beachtliche Anzahl von Männern aufweisen kann, die zur Förderung der Wissenschaft in fremde Länder gezogen sind. Verhältnismäßig groß ist auch die Zahl der Missionare, die neben ihrer Missionstätigkeit wissenschaftliche Forschungsarbeit betrieben haben. Es ist das Verdienst des Verfassers, erstmalig auf diese Seite österreichischer Kulturarbeit hingewiesen zu haben. Der Fachmann unserer und verwandter Wissenschaften wird daher dieses Buch begrüßen, weil es ihm in kurzer und einigermaßen zuverlässiger Weise einen Einblick in das Leben jener Männer gibt, mit deren Werken er gelegentlich zu tun hat.

Wie den meisten Erstlingswerken haften auch diesem Buche manche Mängel an, die bei einer etwaigen zweiten Auflage verbessert werden müßten. Die Liste der Forscher ist nicht vollständig: man vermißt Namen wie ROCK, NADEL, AMSCHLER, v. EHRENFELS u. a. Dann werden bei mehreren Forschern wichtige Publikationen nicht angeführt; andererseits wird einigen Namen wohl mehr Beachtung geschenkt als sie verdienen.

Ansonsten ist das Buch flott geschrieben und hält die rechte Mitte ein zwischen einer trockenen lexikographischen Aufzählung von Namen und Daten und einer allzu eingehenden biographischen Beschreibung. Zu begrüßen ist ferner, daß der Verfasser nicht nur solche Forscher anführt, die innerhalb der engen Grenzen des heutigen Österreich geboren wurden, sondern auch solche, die sich als Österreicher fühlten, ob sie nun in der alten österreichisch-ungarischen Monarchie lebten oder erst im späteren Leben sich Österreich als Wahlheimat erkoren.

STEPHEN FUCHS.

Bostan J. Herman. *No Doubt India.* 129 pp. in 8°. Ill. The Hague (s. a.). Zuid-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.

This book records a globetrotter's reflections and impressions during his journey in India. The author's observations are, taken as a whole, remarkably true and accurate. However, they contain scarcely anything that would add to our knowledge of India.

The author affects a quaint and rather pompous English style which makes it difficult to read through the whole book. The 52 illustrations are good and original.

STEPHEN FUCHS.

Eingesandte Literatur. — Publications received.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

Abd-el-Jalil Ben Ali : Dans les Bourges et sous les Oliviers du Sahel Tunisien. (Arab. u. Französ.) Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis 1949.

Abd-el-Jalil Jean : Aspects intérieurs de l'Islam. (Collection La Sphère et la Croix.) 235 pp. Editions du Seuil, Paris 1949.

— — Une introduction à la Théologie musulmane. Sep.: Verdad y Vida 1949. No. 27. 371-393.

Akarca Askidil : Investigations in search of the Temple of Artemis at Perge. (Türkisch u. Englisch.) Sep.: Researches in the region of Antalya, No. II. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından. V. Seri, No. 8.) Ankara 1949.

Anwander Anton : Die Religionen der Menschheit. Zweite umgearb. Aufl. XVI + 400 pp. Herder, Freiburg i. Br. 1949.

Anciaux Léon : Le Problème musulman dans l'Afrique Belge (Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires. Tome XVIII, fasc. 2). 81 pp. Bruxelles 1949.

Arberry Arthur J. : The Cambridge School of Arabic (An Inaugural Lecture). 32 pp. University Press, Cambridge 1948.

Arte popular. (Museo de Motivos populares Argentinos „José Hernandez“.) Ediciones de la Municipalidad, Buenos Aires 1949.

Auboyer Jeannine : Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. 228 pp., ill. Presses Universitaires de France, Paris 1949.

Balys Jonas : Istoriniai Padavimai. Spaude „Draugo“ spaustuve, Chicago 1949.

La Barre Weston : Aymara Folktales. Sep.: International Journal of American Linguistics XVI. 1950. pp. 40-45.

— — Social Cynosure and Social Structure. Sep.: Journal of Personality XIV. 1946. No. 3. 169-183. Durham, North Carolina.

Barton R. F. : The Kalingas. Their Institutions and Custom Law. (The University of Chicago, Publications in Anthropology — Social and Anthropological Series.) XII + 275 pp. XXIX plates. The University of Chicago Press, Chicago 1949.

Baumann Oswin : Songo, der schwarze Prophet. Ein Beitrag zum Prophetentum in Ostafrika. Sep.: Missionsbote XXX. No. 2. 20-29. 4 Abb. Olten 1950.

Bergner-Rabinowitz Sarah : Hygiene, Education and Nutrition among Kurdish, Persian and Ashkenazic Jews in Jerusalem. 68 pp. — The Palestine Institute of Folklore and Ethnology, Jerusalem 1948.

Bibliographie linguistique des années 1939-1947. Publié par le Comité Permanent de Linguistes. Vol. I. — Spectrum, Utrecht-Bruxelles 1949.

Birket-Smith Kaj : Die Eskimos. Eskimoerne. Übers. a. d. Dänischen von Hans Georg Bandi. 301 pp. 21 Tafeln. Orell Füssli, Zürich 1948.

- Blake Emmet R.: A new Ant-Thrush from British Guiana. Sep.: Fieldiana: Zoology 31. 1949. 267-268. Chicago Natural History Museum. Chicago 1949.
- — Preserving Birds for Study. Sep.: Fieldiana: Technique, No. 7. 1949. 1-38. Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Blok H. P.: Opmerkingen naar Aanleiding van enige Bantoe-Werkwoordsvormen. Sep.: Kongo-Overzee XV. 1949. 5. Antwerpen 1949.
- Boccasio Renato: La Religione dei Primitivi. Sep.: Storia delle Religioni, diretta da Tacchi-Venturi. Vol. I. pp. 35-46 (Introduzione bibliografica), pp. 47-120 (II: La religione dei Primitivi). Torino 1949.
- — L'Etnolisi di A. C. Blanc ed i risultati moderni dell'Etnologia. Sep.: Bollettino di Paletnologia Italiana. N. S. VIII. Parte II. 1946. 23-56.
- Boelaert E. M. S. C.: Nsong'a Lianja. L'Épopée Nationale des Nkundo. (Kongo-Overzee Bibliotheek onder Leiding van Prof. Dr. A. Burssens, Universiteit te Gent, Vol. V.) 75 pp. ill. Anvers 1949.
- Bosch E.: Türkiye'nin Antik Devirdeki Meskûkâtına Dair Bibliyografya. XII + 243 pp. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından. XII. Seri — Nr. 2.) Ankara 1949.
- Bostan Herman J.: No Doubt India. 129 pp. ill. Zuid-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Den Hag (s. a.).
- Bouda Karl: Baskisch-Kaukasische Etymologien. (Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. von H. Krahe. Dritte Reihe: Darstellungen und Untersuchungen aus einzelnen Sprachen.) Carl Winter, Heidelberg 1949.
- Braidwood Robert J.: Prehistoric Men. (Chicago Natural History Museum, Popular Series, Anthropology, Numb. 37.) 117 pp. Chicago 1948.
- Brandenstein Wilhelm: Einführung in die Phonetik und Phonologie (Arbeiten aus dem Institut für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft. Hrsg. von W. Brandenstein, Graz. Heft 2). 104 pp. mit 6 Abb. Gerold & Co., Verlag, Wien 1950.
- Brian Alexandre et Darteville Edmond: Contribution à l'étude des Isopodes marins et fluviatiles du Congo (Annales du Musée du Congo Belge. C.-Zoologie. Série III, III, vol. I, fasc. 2. pp. 77-208, ill.). Tervuren 1949.
- Buck Peter: The Coming of the Maori. 548 pp. Maori Purposes Fund Board — Withcombe and Tombs Ltd. Wellington 1949.
- Carrington J. F.: A Comparative Study of some Central African Gong-Languages. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires. Tome XVIII, fasc. 3.) 119 pp. Bruxelles 1949.
- Caso Alfonso: El Mapa de Teozacoalco. Sobreiro de Cuadernos Americanos. (Al XXIX Congreso Internacional de Americanistas. New York 1949.) Editorial Cultura, T. G., S. A., México, D. F. 1949.
- Castillo-Fiel Conde de: Los Bayeles. Una tribu Pigmea en la Guinea Española. Sep.: Africa V. 1948. Madrid 1948.
- Cérémonie des douze Mois. Fêtes annuelles Cambodgiennes. Edité par Mme Porée-Maspéro, L'Achar, Chap-Pin etc. 85 pp. ill. Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge. Phnom-Penh (s. a.).
- Sœur Constance-Marie: Babira (Essai d'Adaptation I). Préface du P. Charles. 160 pp. — — L'Âme Noire (Essai d'Adaptation II). 96 pp. Editions Grands Lacs, Namur 1947.
- Cordier Henri: Bibliotheca Sinica. Dictionnaire Bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Chinois, vol. I-V. II. édit. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris 1904-1924.
- Crawford O. G. S.: Some Medieval Theories about the Nile. Sep.: The Geographical Journal CXIV. 1949. 5-29.
- Crottet Robert: Forêts de la Lune. Légendes Lapones-Scoltes. 206 pp., ill. La Baconnière, Neuchâtel 1950.
- Damm Hans: Steinzeitvölker der Gegenwart. Lebensbilder aus Neuguinea, Südsee. (Volk und Wissen Sammelbücherei, Natur und Wissen. — Serie O, Band 2). 32 pp., ill. Berlin-Leipzig 1947.
- Darteville E. et Casier E.: Les Poissons fossiles du Bas-Congo et des régions voisines. (Annales du Musée du Congo Belge. Série III, vol. II, fasc. 2, pp. 201-256, planches XVII-XXII.) Tervuren 1949.
- Davis D. Dwight: The Shoulder Architecture of Bears and other Carnivores. Sep.: Fieldiana: Zoology 31. 1949. No. 34. 285-305. Chicago Natural History Museum.
- — and Story Elisabeth: The Female External Genitalia of the Spotted Hyena. Sep.: Fieldiana: Zoology. Vol. 31. 1949. No. 33. 277-283. Chicago Natural History Museum.
- De Tuyá y G. Solar Angel: Estudios de Historia Primitiva de América. Presentación y biografía de Julio Martínez Santa-Olalla. Epilogo de Hermann Trimborn. 114 pp. (Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre.) Madrid 1949.
- Dietiker Hans: Geschichtsbild, Menschenbild und Staatsbild im Denken Albrecht Renggers. Ein Beitrag zur Schweizergeschichte. (Dissertation der Universität Zürich.) 73 pp. Afoltern am Albis 1949.

- Duda Herbert W.** : Das romantische Liebesepos der Perser. Sep. : Festschrift zum 200. Geburtstag Goethes, hrsg. im Auftrag des Bundesministeriums für Unterricht in Gemeinschaft mit dem Wiener Goetheverein von Edmund Casle. pp. 74-80. Wien 1949.
- Duyvendak J. J. L.** : China's Discovery of Africa (Lectures given at the University of London on January 22 and 23, 1947). 35 pp., ill. Arthur Probsthain, London 1949.
- Eberle Oskar** : Die Walliser Spiele vom Wilden Mann. Versuch über die Entstehung des Theaters. Sep. : Schweizer Rundschau 1948/49. No. 11. Verlag Benziger, Einsiedeln 1948.
- Fawcett C. B.** : The Numbers and Distribution of Mankind. Sep. : The Smithsonian Report for 1948. pp. 383-392. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1949.
- Fenton William N.** : The Roll Call of the Iroquois Chiefs. A Study of a Mnemonic Cane from the Six Nations Reserve. (Smithsonian Miscellaneous Collections, Volume 111, Number 15.) City of Washington 1950.
- Festgabe an das Österreichische Staatsarchiv zur Feier des 200-jährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchives. (Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Sitzungsberichte, Bd. 226, Abh. Nr. 3.)
- I. Richard Meister : Das Haus-, Hof- und Staatsarchiv und die Akademie der Wissenschaften. p. 1-82.
 - II. Otto Brunner : Johann Joachim Bechers Entwurf einer „Oeconomia ruralis et domestica“. p. 83-91.
 - III. Alfons Lhotsky : Das Viridarium Imperatorum et Regum Romanorum. p. 92-121. Wien 1949.
- Ford James Alfred and Willey Gordon R.** : Surface Survey of the Virú Valley, Peru.
1. Virú Valley : Background and Problems.
 2. Cultural Dating of Prehistoric Sites in Virú Valley, Peru. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 43, Part 1.) 89 pp., ill. New York 1949.
- Fortes Meyer** : Social Structure. Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown. XIV + 232 pp. Oxford University Press, Amen House, London E. C. 4, 1949.
- Frings Theodor** : Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache. (Erweit. Festrede, die u. d. T. „Wandlungen der deutschen Sprache“ bei der Wiedereröffnung der Sächs. Akad. d. Wiss. in Leipzig am 8. Dezember 1948 vom Autor gehalten wurde.) Akademie-Verlag, Berlin 1949.
- Gallus Alexander** : Über die Grundlagen der urgeschichtlichen Methodik. Sep. : Anales de Arqueologia y Etnologia 1947. 1-49.
- Gautheret R.-J.** : La cellule. Principes de cytologie générale et végétale. Albin Michel, Paris 1949.
- Geigy R.** : Wie wir für den Basler Zoologischen Garten in Tanganyika ein Erdferkel fingen. Sep. : Siebenundsiebzigster Jahresbericht 1949. Zoologischer Garten Basel. pp. 27-35. Basel 1949.
- — Totaler und partieller Albinismus bei Bantu-Negern des Ulanga-Distrikts in Tanganyika. Sep. : Acta Tropica 7. 1950. 1. pp. 63-67. Verlag für Recht und Gesellschaft A. G., Basel 1950.
- Gilbert William Harlen, Jr.** : Surviving Indian Groups of the Eastern United States. Sep. : The Smithsonian Report for 1948. pp. 407-438. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1949.
- Golvin Lucien** : Les Tissages décorés d'El-Djem et de Djebeniana. Etude de Sociologie Tunisienne. — (Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes 15.) VII + 186 pp. Tunis 1949.
- Goodwin A. J. H.** : Stone Age Man ; Fossils, Implements, Paintings and Chippings in All Parts of Country. Sep. : The Farmer's Weekly, 21. 12. 49.
- Grévisse F.** : La grande pitié des juridictions indigènes (Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires, Tome XIX, fasc. 3). 128 pp. Bruxelles 1949.
- Grootaers Willem A.** : Problems of a Linguistic Atlas of China. Presented by the Bureau of Linguistic Geography, Catholic University Peiping, China. Sep. : Leuvense Bijdragen 38. 1948. 3-18. Louvain 1948.
- Grottanelli Vinigi L.** : Appunti su alcuni mercati Galla. — Sep. : Rassegna economica dell'Africa Italiana, Anno 1941. No. 3. 5-23. Istituto Poligrafico dello Stato-Libreria, Roma 1941.
- — Bibliografia. — Sep. : Rassegna di studi etiopici. II. 1942. No. 2. 189-208 et III. 1943. No. 1. 111-123. La Libreria dello Stato, Roma 1942-1943.
- — Fra le genti primitive dell'estremo occidentale etiopico. — Sep. : Rassegna sociale dell'Africa Italiana. V. 1942. No. 5. 3-19. Stab. Tip. „Europa“, Roma (1942).
- — Gli Scinascia del Nilo Azzurro ed alcuni lessici poco noti della loro lingua. — Sep. : Rassegna di studi etiopici. I. 1941. No. 3. 234-270. La Libreria dello Stato, Roma 1941.

- Grottanelli Vinigi L.** : I Mao (Vol. I di Missione etnografica nel Uollega Occidentale). 397 pp. (Reale Accademia d'Italia. Centro di studi per l'Africa Orientale Italiana. 5.) Roma 1940.
- — I Niloti dell'Etiopia allo stato attuale delle nostre conoscenze. — Sep.: Bollettino della Reale Società Geografica Italiana. VI. 1941. 561-588. Roma 1941.
- — Materiali di lingua Como. Sep.: Rassegna di studi etiopici. V. 1946. 122-155. Tipografia Pio X., Roma 1947.
- — Sull'impiego rituale dell'erba presso le popolazioni etiopiche. Sep.: Studi e materiali di storia delle religioni. XVIII. 1942. 81-95. Nicola Zanichelli, Bologna 1943.
- — e **Massari Claudia** : I Baria, i Cumana e i Beni Amer. (Missione di studio al Lago Tana. Vol. VI. Reale Accademia d'Italia. Centro Studi per l'Africa Orientale Italiana, 2.) Roma 1943.
- Haas Fritz** : Land and Fresh-Water Mollusks from Peru. (Fieldiana: Zoology, Vol. 31. No. 28.) Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Hančar Franz** : Die Ausweitung unseres Geschichtsbildes durch die sowjetische Urgeschichtsforschung. Sep.: Blick nach Osten, 1949. No. 1-2. 37-62.
- Heizer Robert F.** : The Archaeology of Central California. I: The Early Horizon. (Anthropological Records, Vol. 12, No. 1.) 56 pp., ill. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1949.
- Helbig Karl** : Am Rande des Pazifik. Studien zur Landes- und Kulturkunde Südostasiens. XII + 324 pp., 18 Taf. Kohlhammer, Stuttgart 1949.
- Hellmayr Charles E. and Boardman Conover** : Catalogue of Birds of the Americas and the Adjacent Islands in Field Museum of Natural History. Part I, No. 4: Cathartidae-Accipitridae-Pandionidae-Falconidae. VI + 358 pp. (Publications of Field Museum of Natural History. Zoological Series. Vol. XIII, Part I, No. 4, Publ. 634.) Chicago 1949.
- Henninger Josef** : Der geographische Horizont der Erzähler von 1001 Nacht. (Nach einem Vortrag, u. d. T. „Geographie und Märchenwelt. Schauplatz und Entstehungsgebiet von 1001 Nacht“, gehalten am 16. Dezember 1947 vor der Ostschweizerischen Geographischen Gesellschaft St. Gallen.) Sep.: Geographica Helvetica IV. 1949. No. 4. 214-229.
- Heredia y Soto Daniel** : Informe Arqueológico de Kcollkce-Wairachina, Paucar-Cangha y Atas-Kcasa en el Cerro de Pachatusan, Cusco. (Dissertación, Universidad Nacional de Cusco), 55 pp., ill. Cusco/Perù 1948.
- Hermanns Matthias** : Die Nomaden von Tibet. Die sozial-wirtschaftlichen Grundlagen der Hirtenkulturen in A Mdo und von Innerasien. Ursprung und Entwicklung der Viehzucht. XVI + 325 pp. Herold, Wien 1949.
- Hernandez de Alba Gregorio** : La Cerámica, su Estudio y Clasificaciones (Universidad del Cauca, Contribuciones del Instituto Etnológico, Filial del Instituto Nacional, No. 2.) 31 pp. Editorial Castillo, Popayán 1949.
- — Nuestra Gente. Namuy Misag. Tierra, costumbres y creencias de los Indios Guambianos (Dibujos de Francisco Tumina Pillimue). 127 + 127 pp. Universidad del Cauca Instituto Etnológico, Popayán 1949.
- Herrmann Hans Ernst** : Beitrag zur urgeschichtlichen Besiedlung der Bielerseelandschaft unter Berücksichtigung der geographischen Grundlagen (Inauguraldissertation der Universität Bern). 106 pp., ill., Karte. Biel-Bienne 1949.
- Heyd Uriel** : Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp. XV + 174 pp. Luzac & Company Ltd. and The Harvill Press Ltd., London 1950.
- Hinderling Paul** : Über steinzeitliche Beile der Südsee. (Basler Dissertation). 248 pp. Aarau 1949.
- Hoefner Maria** : Rezension zu: G. Caton Thompson, The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadhramaut). XV + 191 pp. Oxford 1944. Sep.: Bibliotheca Orientalis, VI, 1949. No. 3/4. 124-129.
- Hofer Walther** : Friedrich Meinecke als geschichtlicher Denker. Untersuchungen über die Bedeutung der Weltanschauung für die historische Begriffsbildung (Dissertation der Universität Zürich). 136 pp. Diessen vor München 1949.
- Hulstaert G.** : La Négation dans les Langues Congolaises (Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences Morales et Politiques. — Mémoires. Tome XIX, fasc. 4). 71 pp. Bruxelles 1950.
- Inhelder Heinr. E.** : Zur Kenntnis der Hakka-Chinesen. Sep.: Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene, Band XXIV, 1949, 552-558. Art. Institut Orell Füssli A. G., Zürich 1949.
- Jimenez Joaquin Sanchez** : Excavaciones y trabajos arqueológicos en la provincia de Albacete, de 1942 a 1946. (Ministerio de Educación Nacional, Comisaria General de Excavaciones Arqueológicas. Informes y Memorias, Nr. 15.) Madrid 1947.
- Jirku A.** : Die Megalith-Kultur in Palästina. Sep.: Archiv Orientální 1949. Orientální Ustav, Praha 1949.

- Jones Daniel** : *Phonetic Readings in English*. 28th Edition. XV + 98 pp. Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1949.
- de Jong J. W.** : *Cinq Chapitres de la Prasannapadā* (Buddhica, documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme). VIII + 167 pp. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1949.
- de Jonghe Ed.** : *Les formes d'asservissement dans les sociétés indigènes du Congo Belge*. (Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires. Tome XIX, fasc. 1.) 184 pp., carte. Bruxelles 1949.
- Jungblut Leonhard** : *Die Missetäterstämme*. Ein Buch von Indiens ältestem Volk. 342 pp., ill., 2 Karten. Druck und Verlag : Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien (1947).
- Junker Hermann** : *Pyramidenzeit*. Das Wesen der altägyptischen Religion. 184 pp. Benziger, Zürich-Köln (1949).
- Kälin J.** : *Zur Systematik und Nomenklatur der fossilen Hominiden*. Sep. : Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 21. 1944/45. 25 pp. Buchdruckerei Bächler & Co., Bern 1945.
- — *Über Paranthropus Robustus Broom*. Sep. : Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene, Band XXIV. 1949. pp. 162-187. (Festgabe für Prof. Dr. Otto Schlaginhaufen.) Art. Institut Orell Füssli A. G., Zürich 1949.
- Karsten Rafael** : *Das altperuanische Inkareich und seine Kultur*. 271 pp. Mit 41 Zeichnungen von Hans Langenberg und 9 alten Zeichnungen von Huaman Poma Ayala. Brockhaus, Leipzig 1949.
- Kidd Kenneth E.** : *The Excavation of St. Marie I*. XIV + 191 pp. University of Toronto Press, Toronto 1949.
- Koebert Raimund** : *Zur Lehre des Tafsir über den bösen Blick*. Sep. : Islam XXVIII. 1949. pp. 111-121.
- Kothe Heinz** : *Die Wirtschaftsstufen und ihre zeitliche Eingliederung*. Sep. : Die Nachbarn I. 1948. Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1948.
- Krickeberg Walter** : *Alt-Peru*. (Museum für Völkerkunde, Berlin-Dahlem.) 32 pp., ill. Druck- und Verlagsanstalt H. Wigankow, Berlin 1949.
- Krömler Hans** : *Der Kult der Eucharistie in Sprache und Volkstum der Deutschen Schweiz*. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 33.) 167 pp. G. Krebs Verlagsbuchhandlung A. G., Basel 1949.
- Kutscher Gerdt** : *Chimu*. Eine altindische Hochkultur. 110 pp., 40 Taf. Gebr. Mann, Berlin 1950.
- Learning and World Peace*. Eighth Symposium. Edited by Lyman Bryson, Louis Finkelstein and R. M. Maciver. XIX + 694 pp. Harper & Brothers, New York and London 1948.
- Lehmann Walter** : *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Herausgegeben von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin.) Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerdt Kutscher. 134 pp., ill. W. Kohlhammer, Stuttgart 1949.
- Leitzmann Albert** : *Studien zu Freidanks Bescheidenheit*. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1948, No. II.) 30 pp. Akademie-Verlag, Berlin 1950.
- Leslau Wolf** : *Ethiopic Documents* : Gurage (Viking Fund Publications in Anthropology, No. 14). 176 pp. New York 1950.
- (Levy-Bruhl Lucien)** : *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Préface de Maurice Leenhardt. XXI + 257 pp. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.) Presses Universitaires de France, Paris 1949.
- Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Ludwig Koehler : *Wörterbuch zum Hebräischen Alten Testament in deutscher und englischer Sprache*. Ed. Walter Baumgartner : *Wörterbuch zum aramäischen Teil des Alten Testamentes in deutscher und englischer Sprache*. Lfg. V. (= pp. 257-320 des ganzen Lexikons). Brill, Leiden 1949.
- Ligeti Louis** : *Le Subhasitaratnanidhi Mongol*. Un document du Moyen Mongol. Partie I^{re} : *Le Manuscrit Tibéto-Mongol en reproduction phototypique avec une Introduction*. pp. V-XIII : *Introduction* ; pp. 1-124 : *Reprod. phototyp.* (Bibliotheca Orientalis Hungarica. VI.) Société Körösi Csoma, Budapest 1948.
- Li-Kouang Lin** : *Introduction au compendium de la loi (Dharma-Samuccaya)*. L'Aide-Mémoire de la vraie Loi (Saddharma-Smrtiyupasthana-Sutra). Recherches sur un Sutra développé du Petit Véhicule. (Ministère de l'Education Nationale. Publications du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Tome 54.) XV + 385 pp. Paris 1949.
- Linné S.** : *El Valle y la Ciudad de Mexico en 1550*. Relación historica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de

- Uppsala, Suecia. (Statens Etnografiska Museum, New Series Publ. No. 9.) XV + 220 pp., con 54 figuras en el texto y XII mapas (1 mapa separado). Stockholm 1948.
- Lobsiger-Dellenbach Marg.** : La „désalpe“ des moutons au Lötschental (Valais) jeudi 22 et vendredi 23 septembre 1949. Sep.: Folklore Suisse 39. 1949. pp. 1-9.
- Lommel Andreas** : Schlange und Drache in Hinterindien und Indonesien. (Frankfurter Dissertation.) 96 pp. Gräfenhainichen 1939.
- Luomala Katharine** : Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers. IV + 300 pp. (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 198.) Honolulu 1949.
- MacGill Anthony Gilchrist** : Lushai Chrysalis. 320 pp. Luzac et Co., London 1949.
- The Mahavāstu**, Vol. I. Translated from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones. Luzac, London 1949.
- Maiuri Amedeo** : Pompéi. Traduit par Ch. Belin. III. édit. d'après v. Italienne. (Itinéraires des Musées et Monuments de l'Italie. 3.) La Libreria dello Stato, Roma 1939.
- Malan B. D.** : Two New South African Magosian Occurrences in Natal and South West Africa. Sep.: Suid-Afrikaanse Joernaal van Wetenskap, Oktober 1949. 4 pp., ill. Johannesburg 1949.
- Malengreau G.** : Les Lotissements agricoles au Congo Belge. Vers un Paysannat indigène. Rapport de Mission. (Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires. Tome XIX, fasc. 2.) 92 pp., ill. Bruxelles 1949.
- Mansel Müfid Arif** : Excavation and Researches in the Nekropolis of Perge. (Türkisch und Englisch.) Researches in the region of Antalya, No. I. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından. V. Ser. No. 8.) Ankara 1949.
- Marschalek Otto** : Österreichische Forscher. Ein Beitrag zur Völker- und Länderkunde. XV + 172 pp., ill., 2 Karten. Druck und Verlag St. Gabriel, Mödling bei Wien (o. J.).
- Martin Paul S., Rinaldo John B., Anteys E.** : Cochise and Mogollon Sites. Pine Lawn Valley Western New Mexico. (Fieldiana: Anthropology, Vol. 38, No. 1.) Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Masson J.** : Un millionnaire chinois au service des gueux. Joseph Lo Pa Hong 1875-1937. 121 pp., 1 planche. Edition de la Revue de l'Aucam, Louvain 1950.
- Massoulard Emile** : Préhistoire et Protohistoire d'Egypte. XXVIII + 567 pp. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. LIII.) Paris 1949.
- McAllester David P.** : Peyote Music. 104 pp. (Viking Fund Publications in Anthropology. No. 13.) New York 1949.
- Mead Margaret** : The Mountain Arapesh. V.: The Record of Unabelin with Rorschach Analyses. (Vol. 41: Part 3, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.) pp. 289-390. New York 1949.
- Metzger Bruce M.** : Recently Published Greek Papyri of the New Testament. Sep.: The Smithsonian Report for 1948, pp. 439-452, ill. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1949.
- Mohrmann Christine** : L'Organisation et l'Activité du Comité International Permanent de Linguistes. 42 pp. (Comité International Permanent de Linguistes. Publications du Secrétariat Général.) Spectrum, Utrecht-Bruxelles 1949.
- Montgomery Ross Gordon, Smith Watson and Brew John Otis** : Franciscan Awatovi. The Excavation and Conjectural Reconstruction of a 17th Century Spanish Mission Establishment at a Hopi Indians Town in Northeastern Arizona. 361 pp. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XXXVI. Reports of the Awatovi Expedition, No. 3.) Cambridge 1949.
- Mullie Josef L. M.** : Grondbeginselen van de Chinese Letterkundige Taal. Deel 1-3. XIV + 362 pp. (Photochemisch reproduziert; Titelbl. u. Umschlagtit. nach Buchdruck, der Text nach Maschinen- und Handschrift.) Leuven (o. J.).
- — Le Mot-Particule Tchê. VII + 237 pp. Sep.: T'oung Pao XXXVI. 3-5. Brill, Leiden 1942.
- Munsing Stefan P.** : Kunsthandwerk des Orients. (Ausstellung aus den Sammlungen des staatlichen Museums für Völkerkunde München, Sept. - Okt. 1949.) 50 pp., ill. Filser-Verlag, München 1949.
- Narducci Guglielmo** : Storia della colonizzazione della Cirenaica. 239 pp. Arte e Storia, Milano-Roma 1942.
- Nevermann Hans** : Die Schifffahrt exotischer Völker. (Museum für Völkerkunde, Berlin-Dahlem.) 32 pp., ill. H. Wigankow, Berlin 1949.
- Nigg Werner Hans** : Das Schanfigg. Eine landschaftskundliche Studie. (Dissertation der Universität Zürich.) 133 pp. Zürich 1948.
- Nylén Anna-Maja** : Folkligt Dräktskick i Västra Vingaker och Osteraker. (Nordiska Museet Handlingar: 27.) Nordiska Museet, Stockholm 1947.

- Oakley K. P. and Montagu M. F. Ashley** : A Reconsideration of the Galley Hill Skeleton. (Bulletin of the British Museum, Natural History, Geology, Vol. I. 1949. No. 2.) 46 pp., ill. London 1949.
- Oezgüc Tahsin und Oezgüc Nimet** : Ausgrabungen in Karahöyük. Bericht über die im Auftrage der türkischen Geschichts-Kommission im Jahre 1947 durchgeführten Ausgrabungen. Türkisch und Deutsch. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından. Seri V, No. 7.) Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1949.
- Panetta Ester** : Pratiche e credenze popolari Libiche. Testi in Arabo Bengasino tradotti e annotati (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente). Roma 1940.
- Paulme Denise** : Organisation sociale des Dogon (Soudan Français). (Etudes de Sociologie et Ethnologie juridiques, Institut de Droit comparé, publié sous la direction de René Maunier, XXXII.) Les Editions Domat-Montchrestien. Paris 1940.
- Pauwels Marcel** : La Magie au Ruanda. Sep. : Grands Lacs.
- Pierson J. L.** : The Manyôshû. Translated and annotated by J. L. Pierson, book V in collaboration with Bungaku-Hakushi K. Florenz. Vol. 1-7. E. J. Brill, Leyden 1929-1949.
- v. Planta J. M.** : Neugriechisch als Stoff zur Wortkunst. Sep. : Trivium, Jahrgang VIII. No. 1. pp. 44-63.
- Pokorny Julius** : Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 3. pp. 193-288 (des Gesamtwerkes). Francke, Bern 1949.
- Pope Clifford H.** : Notes on Growth and Reproduction of the Slimy Salamander *Plethodon glutinosus*. (Fieldiana : Zoology, Vol. 32, No. 29.) Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Puech Henri-Charles** : Le Manichéisme. Son Fondateur. — Sa Doctrine. 195 pp. (Ministère de l'Education Nationale — Publications du Musée Guimet — Bibliothèque de Diffusion, Tome LVI.) Civilisations du Sud / S. A. E. P., Paris 1949.
- Rand A. L.** : The Races of the African Wood-Dove *Turtur afer*. Sep. : Fieldiana : Zoology 31. 1949. No. 35. 307-312. Chicago 1949.
- Ränk Gustav** : Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker, I. Teil. (Skrifter utgivna av Institutet för Folklivsforskning vid Nordiska Museet och Stockholms Högskola. II.) 136 pp., ill. Institutet för Folklivsforskning, Stockholm 1949.
- Rao Setu Madhava** : Among the Gonds of Adilabad. 94 pp. Hyderabad (Deccan) 1949.
- Recherches Structurales 1949**. Interventions dans le débat glossématique (Publiées à l'occasion du cinquantième de M. Louis Hjelmslev). Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, Vol. V. 307 pp. Nordisk Sprog-og Kulturforlag, Copenhague 1949.
- Reko Blas Pablo** : El Arbol del Papel en el México Antiguo. Sep. : Sociedad Botánica de México (México, D. F.), Bol. num. 5, Mayo 1947.
- — El Ciprés en la Mitología Mexicana. Sep. : Sociedad Botánica de México (México, D. F.), Boletín num. 6, Marzo 1948.
- — Mitobotánica zapoteca. General Leon 9, Tacubaya, D. F., 1945.
- — Nombres Botánicos Chiantecos. Sep. : Sociedad Botánica de México, Boletín num. 8, Abril 1949.
- — Nombres Botánicos del Manuscrito Badiano. Sep. : Sociedad Botánica del México (México, D. F.), Bol. num. 5, Mayo 1947.
- Report of the Director to the Board of Trustees for the year 1948**. 138 pp., ill. Chicago Natural History Museum Press. Chicago 1949.
- Richard-Molard Jacques** : Afrique Occidentale Française. (Collection L'Union Française, publ. s. l. dir. de M. A. Charton.) Editions Berger-Levrault, Paris 1949.
- Richardson Eugene S.** : Some Lower Huronian Stromatolites of Northern Michigan. Sep. : Fieldiana : Geology. Vol. 10. No. 8. pp. 47-62. Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Riesenfeld Alphonse** : The Megalithic Culture of Melanesia. 736 pp., ill. E. J. Brill, Leiden 1950.
- van Riet Lowe C.** : Rock Paintings and the Zimbabwe Culture (Read before Section E of the South African Association for the Advancement of Science, July 1948). Sep. : The South African Journal of Science, Vol. XLV. 1949. 141-142.
- — The Bolas in South Africa. Sep. : Man 1949. 94. 2 pp.
- — and **van der Elst W.** : Two New African Chelles-Acheul or Stellenbosch Stage I Sites. Sep. : The South African Archaeological Bulletin, Vol. IV. No. 16. 9 pp., ill. Cape Town 1949.
- Ringgren Helmer** : Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. 232 pp. Håkan Ohlsson, Lund 1947.
- Roy Kumar Sharat and Wyant Robert Kriss** : The Mapleton Meteorite. Sep. : Geological Series of Field Museum of Natural History. Vol. VII. 1949. No. 7. 99-111.

- Rübel Hans Ulrich : Viehzucht im Oberwallis. Sachkunde, Terminologie, Sprachgeographie. (Dissertation der Universität Zürich. Teildruck.) Buchdruckerei Winterthur A. G., Winterthur 1949.
- Rühmann Heinz : Amulette im Sexualleben der Naturvölker. Sep.: *Ethnos* 1949. No. 2-3. pp. 183-187.
- Rüstow Alexander : Iktisadi adet an'aneler hakkında. Sep.: *Folklor ve Etnografya Kilavuzu*. Iktisat Fakültesi. Iktisat Müze ve Arsivi. 1. pp. 24-33.
- — Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. Erster Band : Ursprung der Herrschaft. 360 pp. Eugen Rentsch Verlag A. G., Erlenbach-Zürich 1950.
- — Politik und Moral. Sep.: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*. Bd. 105. No. 4. pp. 575-590. Mohr, Tübingen 1949.
- — Zwischen Kapitalismus und Kommunismus. Erg. Sonderausg. von „Ordo“, Jb. f. d. Ordnung von Wirtschaft und Ges., hrsg. v. Walter Eucken u. Franz Böhm, Bd. II, Godesberg 1949, pp. 100-169. Helmut Küpper, vormals Georg Bondi, Godesberg 1949.
- Sacleux Ch. : Dictionnaire Français-Swahili. Deuxième Edition. (Université de Paris — Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie — LIV.) 755 pp. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Paris 1949.
- Saller Karl : Art- und Rassenlehre des Menschen (CES-Bücherei, No. 33). 184 pp., ill. Curt E. Schwab, Stuttgart 1949.
- Sanborn Collin C. : Bats of the Genus *Micronycteris* and its Subgenera. (*Fieldiana : Zoology*, Vol. 31. No. 27.) Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Schaden Egon : Curt Nimuendajú. Sep.: *Anales del Instituto de Etnología Americana*, Tomo VII. pp. 193-195. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1946.
- Schaden Francisco S. G. : Índios e Caboclos. Páginas de etnografia e folclore. Departamento de cultura. Divisão do Arquivo Municipal. Sep.: *Revista do Arquivo Municipal*, No. CXXV. pp. 23-64. São Paulo 1949.
- Schebesta Paul : Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. II. Band : Ethnographie der Ituri-Bambuti. 3. Teil : Die Religion. (Die Pygmäen-Völker der Erde. Wissenschaftliche Ergebnisse der Forschungsreisen Paul Schebesta's zu den Pygmäen Afrikas und Asiens. I. Reihe. — Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires. Tome IV, fasc. 1.) VIII + 253 pp. Bruxelles 1950.
- Schmidt Guglielmo : Manuale di metodologia etnologica. In collaborazione con il Guglielmo Koppers. Tradotto dal tedesco dal Luigi Vannicelli. Società editrice „Vita e Pensiero“, Roma 1949.
- Schmidt Wilhelm : Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Bd. VIII, Abt. 3 : Die Religion der Hirtenvölker, II : Die afrikanischen Hirtenvölker. Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden. XXX + 777 pp. Aschendorff, Münster i. W. 1949.
- Schoembs Jakob : Aztekische Schriftsprache. Grammatik mit Lautlehre, Text und Glossar. (Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. von H. Krahe. Dritte Reihe : Darstellungen und Untersuchungen aus einzelnen Sprachen.) Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1949.
- Schouteden H. : De Vogels van Belgisch Congo en van Ruanda-Urundi. (*Annales du Musée du Congo Belge, C.-Zoologie. Série IV, vol. II, fasc. 2*, pp. 201-416, ill.) Tervuren 1949.
- Schumacher Peter : Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen (Twiden). Expedition zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen I. (Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires. Tome III.) X + 509 pp. Librairie Falk fils, Bruxelles 1949.
- Schwidetzky Ilse : Grundzüge der Völkerbiologie. XI + 312 pp., ill. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1950.
- Shen-Zee : A Literal Expansion of the Disturbing Function Practically Applicable to Computing General Perturbations of the Trojan Group of Asteroids due Jupiter. Ser.: *The Japanese Journal of Astronomy and Geophysics*. XIX. 1942. 217-224.
- — A Method of Computing General Perturbations of the Asteroid. Sep.: *The Japanese Journal of Astronomy and Geophysics*. XVIII. 1940. No. 1. pp. 1-44.
- — A Sequel to „A Method of Computing General Perturbations of the Asteroids“. Sep.: *The Japanese Journal of Astronomy and Geophysics*. XIX, 1941, pp. 1-8.
- Sieber S. A. : The Saulteaux Indians. 159 pp. Provincial House, St. Boniface (Manitoba) 1948.
- Siegmund Georg : Der Traum. Sep.: *Philosophisches Jahrbuch* 1948. pp. 1-120. Parzeller u. Co., Fulda 1949.
- — Gott heute. 173 pp. Parzeller u. Co., Fulda 1949.
- — Tier und Mensch. Sep.: *Philosophisches Jahrbuch* 1949. pp. 1-45. Parzeller u. Co., Fulda 1949.

- Spinden Herbert J.** : Mexican Calendars and the Solar Year. Sep. : The Smithsonian Report for 1948. pp. 393-406, ill. Smithsonian Institution, Washington D. C. 1949.
- Spoehr Alexander** : Majuro. A Village in the Marshall Islands. Fieldiana : Anthropology, Vol. 39. 266 pp., ill. Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Squires B. T.** : The Feeding and Health of African School-Children. (University of Cape Town Communications from the School of African Studies. New Series, No. 20, May, 1949.) Cape Town 1949.
- Standley Paul C.** and **Steyermark J. A.** : Flora of Guatemala. Fieldiana : Botany, Vol. 24, Part VI. 440 pp. Chicago Natural History Museum, Chicago 1949.
- Stappers Leo** : Tonologische Bijdrage tot de Studie van het Werkwoord in het Tshiluba. (Institut Royal Colonial Belge. — Section des Sciences morales et politiques. — Mémoires. Tome XVIII, fasc. 4.) 163 pp. Bruxelles 1949.
- Start Laura E.** : The McDougall Collection of Indian Textiles from Guatemala and Mexico. (Occasional Papers on Technology, 2. Edited by T. K. Penniman and B. M. Blackwood.) University Press, Oxford 1948.
- Statens Etnografiska Museum, Arsberättelse för 1948 (Annual Report). Sep. : K. Svenska Vetenskapsakademiens Arsbok för Ar 1949. pp. 246-287. Almqvist & Wiksells Boktryckerei AB, Stockholm 1949.
- Steinmann Alfred** : Die Fledermaus in Religion, Brauchtum und Kunst Indonesiens und seiner Nachbargebiete. Sep. : Geographica Helvetica, IV. 1949. No. 4. 235-342.
- — Rasse und Porträt in Maskenbild und Plastik der Naturvölker. Sep. : Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene XXIV. 1949. (Festgabe für Prof. Dr. Otto Schlaginhaufen.) Art. Institut Orell Füssli A.-G., Zürich 1949.
- Stern Jakob** : Der Mischnatraktat Qiddusin. Vorschriften über die Antrauung und das Eherecht. Text, Übersetzung und ausführlicher Kommentar. (Dissertation der Universität Zürich.) Druckerei Gescher, Jerusalem 1948.
- Stewart Julian** : Handbook of South American Indians. Vol. 5 : The Comparative of South American Indians. XXV + 818 pp. (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Bulletin 143.) United States Government Printing Offices, Washington 1949.
- Stone Doris Z.** : The Boruca of Costa Rica. VIII + 50 pp. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, XXVI. 2.) Cambridge, Mass. 1949.
- Straubergs Kārlis** : Lettisk Folkro Om de Döda. Der lebende Tote in der Lettischen Volkstradition. (Nordiska Museets Handlingar : 32.) Nordiska Museet, Stockholm 1949.
- Sträuli Hans Heinrich** : Theodor Mommsens Römische Geschichte. (Dissertation der Universität Zürich.) Bucherfabrik Bodan A. G., Bodan 1948.
- Sylwan Vivi** : Investigation of Silk from Edsen-Gol and Lop-Nor and a Survey of Wool and Vegetable Materials. Introduction by Gösta Montell. X + 180 pp. (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. The Sino-Swedish Expedition. Publication 32. — VII. Archaeology, 6.) Stockholm 1949.
- Tauli Valter** : On the Age of Vowel Harmony in Estonian. Sep. : Apophoreta Tartuensia. pp. 63-72. Societas Litterarum Estonica in Svecia, Stockholm 1949.
- Taveira Marie** : Hockey in Crude Form was Familiar to the Aztecs. Sep. : The Sunday News of India, dat. 4. Dec. 1949.
- de Ternay A.** : Les Pygmées Baka de l'Est du Cameroun. Sep. : Les Missions Catholiques. XXIV. 1948. No. 3423. pp. 53-59 ; No. 3424. pp. 73-76 ; No. 3425. pp. 89-92 ; No. 3426. pp. 105-112.
- Terra G. J. A.** : The Ethnological Affinities of the Type of Horticulture in Indonesia. Sep. : Chronikje. National 105. 1949. 12. pp. 323-325. Batavia 1949.
- Tichelman G. L.** : De Mens als Maker van Maskers. Sep. : Ambacht. Uitgave voor het Centraal Orgaan voor het Scheppend Ambacht. I. 1950. 4. pp. 52-55. Laren N. H. 1950.
- — Kake(h)an, instelling der Alfoeren. Sep. : Oost en West. XLIII. 1950. 2. pp. 8-9. Amsterdam 1950.
- — Nias ... waar de grote stenen leefden. Sep. : Oost en West. XLIII. 1950. 5. pp. 5-7. Amsterdam 1950.
- — NieuwGuinee. Land der toekomst. N. V. Drukkerij de Spaarnestad, Haarlem (o. J.).
- — Tidore en Nieuw-Guinee. Historisch en staatsrechtelijk aspect. Sep. : Oost en West. XLIII. 1950. 6. pp. 4. Amsterdam 1950.
- Traylor Melvin A.** : Notes on some Veracruz Birds. Sep. : Fieldiana : Zoology. 31. 1949. 269-275. Chicago Natural History Museum.
- Uray Géza** : Kelet-Tibet Nyelvjarasainak Osztalyozasa (The Classification of the Dialects of Eastern Tibet). 27 pp. Budapestini 1949.

- Urban Hubert J.** : Über-Bewußtsein. Cosmic-Consciousness. Nach Bucke und Walter. (Sammlung Jurisprudenz-Medizin-Philosophie-Theologie, Heft 12.) 32 pp. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1950.
- Urvoy Y.** : Histoire de l'Empire du Bornou. 166 pp. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire. No. 7.) Larose, Paris 1949.
- Vroklage B. A. G.** : Algemene inleiding en de Godsdienst der Primitieven. 404 pp. (De Godsdiensten der Mensheid. Hrsg. von Vroklage. Bd. 1.) Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1949.
- — Primitieve Mentaliteit en Zondebesef bij de Beloenezen en enige andere Volken. 144 pp. Romen u. Zonen, Roermond-Maaseik 1949.
- Wagley Charles** : The Social and Religious Life of a Guatemalan Village. (American Anthropologist. Vol. LI. No. 4. Memoir Numb. 71. 1949.)
- Westermann Diedrich** : Die Volkwerdung der Hausa. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1949, Nr. II.) 44 pp. Akademie-Verlag GmbH., Berlin 1950.
- Willey Gordon R.** : Archaeology of the Florida Gulf Coast. (Smithsonian Miscellaneous Collections, Volume 113.) XXIII + 599 pp. Smithsonian Institution, City of Washington 1949.
- Wittfogel Karl A. and Chia-Shêng Fêng** : History of Chinese Society Liao (907-1125). (Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge. New Series, Vol. 36. 1946.) XV + 752 pp. The American Philosophical Society, Philadelphia 1949.
- Worman Eugene C.** : Somrong Sen and the Reconstruction of Prehistory in Indo-China. Sep. : Southwestern Journal of Anthropology 5. 1949. No. 4. 318-329.
- — The „Neolithic“ Problem in the Prehistory of India. Sep. : Journal of the Washington Academy of Sciences 39. 1949. No. 6. 181-201.
- Worms Ernest Ailred** : An Australian Migratory Myth. Sep. : Primitive Man. 22. 1949. No. 1-2. 33-38.
-

Zeitschriftenschau. — Review of Reviews.

Acta Archaeologica (København). XIX. 1949.

Freundt E. A., Komsa-Fosna-Sandarna. Problems of the Scandinavian Mesolithicum. — Shetelig Haakon, The Norse Style of Ornamentation in the Viking Settlements. — Luho V., Über steinzeitliche Winterverkehrsmittel in Finnland. — Becker C. J., Die zeitliche Stellung des Hjortspring-Fundes innerhalb der vorrömischen Eisenzeit in Dänemark.

Acta Linguistica (Copenhagen). V. 1945 - 49.

1. Borgström C., The Technique of Linguistic Descriptions. — Kurylowicz J., La nature des procès dits „analogiques“. — Raun A., Sur la théorie des alternances consonantiques et vocaliques, surtout en finno-ougrien. — 2. Gray L. H., Mécanisme et mentalisme en langage. — Rosetti A., Langue mixte et mélange de langues. — Tauli V., Morphological Analysis and Synthesis. — Vachek J., Some Remarks on Writing and Phonetic Transcription.

Acta Tropica (Basel).

VI. 1949. 4. Geigy R., Felix Speiser †. — Holas B., La circoncision dans le pays Kisi. — VII. 1950. 1. Geigy R., Totaler und partieller Albinismus bei Bantu-Negern des Ulanga-Distrikts in Tanganyika.

Aequatoria (Coquilhatville). XII. 1949.

1-2. Boelaert E., Nsong'a lianja, l'épopée nationale des Nkundo. — 3. Lodewijckx C., Sur la dénatalité Nkundo. — Adalbert Br., Stamverdubbeling met bijwoordelijke functie in Tshiluba. — Hulstaert G., Musique indigène et musique sacrée. — de Boeck L., Dialectgroepen in het Ngiri-gebied. — Decapmaker J., La famille dans le Matriarcat. — Exposition d'art religieux missionnaire. — 4. Nollevaux, La Cosmogonie des Bazela. — Schumacher P., Urundi. — Esser J., Visions de deux mondes qui s'affrontent. — Mortier P. R., Methode voor het aanleren der tonen in een toontaal. — Adalbert Br., De bijwoordelijke functie in het Tshiluba.

Africa (London).

XIX. 1949. 4. Maquet Jacques J., The Modern Evolution of African Populations in the Belgian Congo. — Bohannan Laura, Dahomean Marriage; A Revaluation. — Evans-Pritchard E. E., Nuer Curses and Ghostly Vengeance. — Mitchell J. Clyde, An Estimate of Fertility in some Yao Hamlets. — Jones G. I., Ibo Land Tenure. — Withe C. M. N., Stratification and Modern Changes in an Ancestral Cult. — Current Field Researches in African Ethnology and Linguistics. — XX. 1950. 1. Rouch Jean, Les Sorkawa, pêcheurs itinérants du Moyen Niger. — Prins A. H. J., An Outline of the Descent System of the Teita. — Jeffreys M. D. W., The Bamum Coronation Ceremony as Described by King Njoya. — Brelsford W. V., Insanity among the Bemba of Northern Rhodesia. — Harries Lyndon, Swahili Epic Literature. — Wilson G. H., The Northern Rhodesia-Nyasaland Joint Publications Bureau. — Current Researches in African Ethnology and Linguistics. — 2. Marwick M. G., Another Modern Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa. — Mayer Philip, Privileged Obstruction of Marriage Rites among the Gusil. — Zahan D., Un Gnomon Soudanais. — Evans-Pritchard E. E., Marriage Customs of the Luo of Kenya. — de Boeck L. B., Les prépréfixes dans les langues bantoues du nord-ouest du Congo Belge.

African Studies (Johannesburg). VIII. 1949.

3. Cole D. T., Notes on the Phonological Relationship of Tswana Vowels. — Fortune G., The Conjugation of Inchoative Verbs in Shona. — Mitchell J. Clyde, The Political Organization of the Yao of Southern Nyasaland. — 4. Made E. H. A. and Dhlomo H. I. E., UBambatha Ka Makhwatha (Benedict W. Vilakazi). — Lawson Audrey, An Outline of the Relationship System of the Nyanja and Yao Tribes in South Nyasaland. — Bruwer J., The Composition of a Cewa Village (Mudzi).

American Anthropologist (Menasha, Wisconsin).

LI. 1949. 4. Adair John and Vogt Evon, Navaho and Zuni Veterans: A Study of Contrasting Modes of Culture Change. — Siegel Bernard J., Some Observations on the Pueblo Pattern at Taos. — Keesing Felix M., Notes on Bontok Social Organization, Northern Philippines. — Lewis Oscar, Husbands and Wives in a Mexican Village: A Study of Role Conflict. — Aginsky Burt W. and Aginsky Ethel G., The Process of Change in Family Types: A Case Study. — Goodenough Ward H., Premarital Freedom on Truk: Theory and Practice. — Shimkin D. B., Recent Trends in Soviet Anthropology. — LII. 1950. 1. Spoehr Alexander, Observations on the Study of Kinship. — Bidney David, The Concept of Myth and the Problem of Psychocultural Evolution. — Lessa William A., Ulithi and the Outer Native World. — Voget Fred, A Shoshone Innovator. — Flannery Regina, John Montgomery Cooper, 1881-1949.

Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves (Bruxelles). IX. 1949. (Mélanges Henri Grégoire).

Altheim F., Junker H., Stiel R., Inschriften aus Gruzinien. — Amandry P., Eschyle et Eleusis. — Baynes N. H., The Finding of the Virgin's Robe. — Bréhier L., La femme dans la famille à Byzance. — Courtois C., En marge du Nibelungenlied. — Delatte A., Les noms des plantes planétaires d'un manuscrit de Leningrad. — Déonna W., L'arbre, le serpent et la jeune femme. — Dussaud R., Les antécédents orientaux à la Théologie d'Hésiode. — Janin R., Les ponts byzantins de la Corne d'Or. — Kerényi K., Ziegenfell und Gorgoneion. — Lamotte E., La critique d'interprétation dans le bouddhisme. — Lesky A., Néroniana. — Lieberman S., Rays from the East. — Lot-Borodine M., La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas. — Lot F., Le baiser à la terre, continuation d'un rite antique. — Mamboury E., Les briques byzantines marquées du chrisme. — Mazon A., Les Bylines novgorodiennes de Vassili Buslaev. — Mercati S. G., È stato trovato il testo greco della Sibilla Tiburtina. — Roussel L., L'Attique parlé. — Sauvaget J., Flacons à vin ou grenades à „feu grégeois“ ? — Stern H., Natalis Imperii. — van Groningen B. A., Notulae Herodoteae. — van Ooteghem P., Le Rhône dans l'Antiquité. — Vollgraff W., Grec ancien et grec moderne.

Archiv für Völkerkunde (Wien). III. 1948.

Jeffreys M. D. W., Stone-age Smiths. — Jettmar Karl, Zur Herkunft der türkischen Völkernschaften. — Moschkowa W. G., „Göls“ auf turkmenischen Teppichen. — Mylius Norbert, Ehe und Kind im abflußlosen Gebiet Ostafrikas. I. Teil. — Nebesky-Wojkowitz René, Das tibetische Staatsorakel. — Nowotny Karl Anton, Erläuterungen zum Codex Vindobonensis.

Archiv Orientální (Praha). XVII. 1949. 2.

Milewski T., La mutation consonantique en hittite et dans les autres langues indo-européennes. — Myres J. L., The Geographical Background of the Aegean Civilization. — Nilsson M. P., Oriental Import in Minoan and Mycenaean Greece. — Pedersen H., Ist eine allgemeine Sprachwissenschaft auf empirischer Grundlage möglich ? — Pertold O., Demon and Hero. — Pisani V., La question de l'indo-hittite et le concept de parenté linguistique. — Poucha P., The Syntactical Relationship of Some Asiatic Languages. — Puukko A. F., Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetzen. — Schachermeyr Fr., Welche geschichtlichen Ereignisse führten zur Entstehung der mykenischen Kultur ? — Schneider N., Herrschernamen als theophores Element bei Personennamen. — Soden W., Kleine Beiträge zum Verständnis der Gesetze Hammurabis und Bilalamas. — Stamm J. J., Zum Ursprung des Namens der Ammoniter. — Starcky J., Le nom divin El. — Sundwall J., Hepatoskopie in knossischen Tafelchen. — van Buren E., The Rod and Ring.

Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève). XIV. 1949.

Voss Albert, Recherches d'anthropologie historique sur la population de Genève au moyen âge et celle de l'ensemble de la Suisse romande à l'âge du fer et à l'époque romaine. — Pittard Eugène, Crâne humain, peut-être néolithique, provenant d'un ancien puits près de Tombouctou (A. O. F.). — Sauter Marc-R. et Spahni Jean-Christian, Revision des dolmens de la Haute-Savoie (France).

Archives suisses des traditions populaires (Basel).

Annexe au tome XLVI. 1949. Gesamtregister für die Bände 1-45 des Schweizerischen Archivs für Volkskunde, 1-38 der Schweizer Volkskunde, 33*-38* von Folklore Suisse. Sachregister.

Artibus Asiae (Ascona). XII. 1949. 3.

Sherman e Lee, A Kushan Yakshi Bracket. — Absolon Karel, The Diluvial Anthropomorphic Statuettes and Drawings, especially the so-called Venus Statuettes, discovered in Moravia. — Soper Alexander C., Aspects of Light Symbolisme in Gandhāran Sculpture. — Löw-Beer Fritz, Max Loehr: Ordos Daggers and Knives.

Asia Major (London). New Series. I. 1949.

1. Simon W., The Range of Sound Alternations in Tibetan Word Families. — Moule A. C., Ginkgo Biloba or Yin Hsing. — Bailey H. W., A Khotanese Text concerning the Turks in Kanṣou. — Rideout J. K., The Rise of the Eunuchs during the T'ang Dynasty. — Yetts W. Perceval, A Datable Shang-Yin Inscription. — McEwan J. R., Motoori's View of Phonetics and Linguistics. — 2. Henning W. B., The Name of the „Tokharian“ Language. — Francke A. H., gZer Myig. A Book of the Tibetan Bonpos. Tibetan text according to the Berlin-Manuscript. — Henderson Eugénie J. A., Prosodies in Siamese. A Study in Synthesis. — Moule A. C., The Ginkgo in Art.

Belleten (Ankara). XIII. 1949. 51.

Krogman Wilton Marion, Ancient cranial types at Chatal Hüyük and Tell Al-Judaidah, Syria, from the late fifth millennium B. C. to the mid-seventh century, A. D. — Inan Afet, Contributions to Turkish history through the research activities of the archaeological section of the Turkish Historical Society, between 1943-1948. X.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage).

CV. 1949. 4. Gonda J., Over Indonesische werkwoordsvormen. — Drabbe P., Aantekeningen over twee talen in het Centraal Gebergte van Nederlands Nieuw-Guinea. — CVI. 1950. 1. Dunselmann Donatus, Over de huwelijksadat der Moelalang-Dajaks van West-Borneo. — Gonda J., Een type van syntaktische spaarzaamheid. — Verheijen J., De stem der dieren in de Manggaraise folklore. — Poerbatjaraka Dr., Onbegrepen ontkenningen in het Oudjavaanse Ramâyâna. — Drabbe P., Twee dialecten van de Awju-taal.

Boletín Bibliográfico (São Paulo). XIII. 1949.

De Paula Martins M., Vocabulários Tupis — o Problema VLB.

Boletín de Arqueología (Bogotá - Colombia).

I. 1945. 3. Duque Gómez Luis, El Instituto Etnológico y el Servicio de Arqueología en 1945. — Lehmann Henri, El museo Arqueológico de la Universidad del Cauca en Popayán. — Roza José Maria, La fiesta del diablo entre los Puñave. — Arbelaez Jiménez Edith, Los Guane: lecciones de prehistoria para primeros conocimientos. — Guhl Ernesto, El Macizo Colombiano. — Ochoa Sierra Blanca, El indígena en el Perú. — 4. Silva Célis Eliécer, Investigaciones arqueológicas en Sogamoso. — Ochoa Sierra Blanca, Los Panche: lecciones para primeros conocimientos. — Friede Juan, Leyendas de nuestro Señor de Sibundoy y el Santo Carlos Tamabioy. — Rivet Paul, Instrucciones sumarias sobre la Mancha Pigmentaria Congenital. — Guhl Ernesto, El Mazico Colombiano. Una region natural de Colombia. — Pineda Giraldo Roberto, Los motilones. — 5. Silva Célis Eliécer, Contribución al conocimiento de la civilización de los Lache. — Reichel-Dolmatoff G., La manufactura de cerámica entre los Chami. — Frieda Juan, Toponimia del Alto Magdalena. — Guhl Ernesto, El Mazico Colombiano. — Zonas regionales con carácter geográfico individual. — Duque Gómez Luis, Notas sobre el cocaismo en Colom-

bia. — 6. **Silva Célis E.**, Investigaciones arqueológicas en Sogamoso. — **Roberto Pineda G.**, Material arqueológico de la zona Calima. — **Cubillos Julio César**, Arqueología de Rio Blanco (Chaparral, Tol.). — **Silva Celis E.**, Sobre Antropología chibcha. — **Friede Juan**, Reseña etnográfica de los Macaguajes de San Joaquín, sobre el Putumayo. — **Milciades Chaves Ch.**, La colonización de la Comisaría del Putumayo, un problema etno-económico-geográfico de importancia nacional. — **Guhl Ernesto**, Las cabeceras de los ríos Naya y Yurumanguí. — **García A., Jiménez E., Ochoa Blanca**, Resguardo Indígena de Tocancipa. — **Reichel-Dolmatoff G.**, Lingüística del grupo Choco. — II. 1946. 1. **Reichel-Dolmatoff G.**, Las Zonas culturales de Colombia y sus elementos constitutivos. — **Jiménez Edith de Muñoz**, Los Quimbaya. — **Silva-Celis E.**, Relación preliminar de las investigaciones arqueológicas realizadas en „la Belleza“, Santander. — **Lopez Tiberio**, Ruinas Arqueológicas de „Canoas“. — **Cubillos Julio C.**, Apuntes para el estudio de la cultura Pijao. — **Acuña Luis Alberto**, Legislación sobre explotación, fundición, ensaye y beneficio del oro en las colonias españolas de América. — II. 1947. 5-6. **Reichel-Dolmatoff G.**, La cueva funeraria de la Paz. — **Munos Edith**, Cerámica Guane. — **Milciades Chaves Ch.**, Mitología Kágaba. — **Pineda G. R.**, Informe preliminar sobre aspectos Sociales y Económicos de la Guajira. Expedición 1947. — **Reichel-Dolmatoff G.**, Aspectos Económicos entre los indios de la Sierra Nevada.

Boletín del Museo de Motivos Populares Argentinos José Hernández (Buenos Aires). I. 1949.

5. della **Millán de Palavecino**, Areas de dispersion de Tejidos en la Republica Argentina. — **Sáenz Justo P.**, Indumentarias masculinas regionales y de época (II). — 7/8. Primer Congreso Nacional del Folklore. — Sesión de Folkloristas en la Unesco. — **Aretz Isabel**, Construcción de las Cajas Criollas.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). Ser. VII.

VIII. 1943. 6. **Chieri Virgilio**, I Lolo neri del Se-ciu-an (Cina). — IX. 1944. 3. de **Agostini Enrico**, La cartografia della Libia. — **Almagià Roberto**, Le sedi primitive del popolo albanese. — X. 1945. 1. **Riccardi Riccardo**, Le modificazioni apportate dalla colonizzazione europea alla vegetazione della Nuova Zelanda. — **Almagià Roberto**, Intorno alla più antica cartografia nautica catalana. — XI. 1946. 1. **Pinto Olga**, Viaggi di Cesare Federici e Gaspare Balbi in Oriente nel secolo XVI. — 2. **Morandini G.**, La Rete Idrografica e il Regime del Nilo secondo recenti Studi. — **Fantoli Amilcare**, Un Convegno di Studi Coloniali a Firenze. — XII. 1947. 4-5. **La Rosa Generosa**, Un nuovo stato del Vicino Oriente: La Transgiordania. — Ser. VIII. I. 1948. 4. **Ul-Hasan Reyaz**, Alcune notizie sulle condizioni demografiche ed economiche del Pakistan. — 5-6. **Rossi Ettore**, Le relazioni del Fezzàn con Tripoli e la costa del Mediterraneo. — II. 1949. 2-3. **Mori Assunto**, Il contributo degli Italiani alla conoscenza dell'Angola. — **Caraci Giuseppe**, In tema di collaborazione italo-portoghese all'epoca delle grandi scoperte geografiche. — 4. **Mori Assunto**, Il contributo degli Italiani alla conoscenza dell'Angola. — **Francolini Bruno**, Note etniche e demografiche sulla Siria e il Libano. — 5-6. **Bonasera Francesco**, La distribuzione delle colture nella provincia di Pesaro-Urbino.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). XLVI. 1949.

3-4. **Corbel Jean**, La Civilisation d'Ertebölle et les origines du Campignien. — **Saint Périer R. de**, A propos des enceintes en rapport avec les roches à pétroglyphes. — **Tendron Georges**, Contribution de la luminescence et de la photographie à l'étude des gravures préhistoriques. — **Peyrony D.**, L'Art pictural de la grotte de Lascaux et celui dit „Levatin espagnol“. — **Nougier Louis René**, Densité humaine et population au Néolithique. — 5-6. **Séronie-Vivien M. R.**, Nouvelle œuvre d'art paléolithique découverte en Gironde. — **Schnell R.**, Sur quelques utilisations actuelles d'objets lithiques anciens par les indigènes de Guinée Française et de côte d'Ivoire. — 7-8. **Mauduit J.-A.**, La préhistoire tchécoslovaque actuelle. — **Peyrony D., Kidder H. H., Noone H. V. V.**, Outils en silex émoussés du Paléolithique supérieur. — 9-10. **Breuil H.**, Miscellanea. — **Louis M.**, Au sujet de la hache polie. — **Burkhalter L.**, Inventaire des stations préhistoriques du Proche-Orient. — **Prat M.**, Hache polie de taille considérable. — **Collot J.**, Grotte de Chauv-les-Port (Haute-Saône). — **Blanchard J.**, Hache néolithique en calcaire (Droizy, Aisne).

Bulletin de l'Institut d'Etudes Centrafricaines (Brazzaville). II. 1947.

Hersé P., Observations sur les Margayes de Melfi. — **Martin Robert**, Note sur les Mundang de la région le Léré (Tschad). — **Lalouel**, Les forgerons Mondjombo. — **Lamy Pierre**, Note sur l'anthropologie Mesmé (district de Kélo, région du Logone, territoire du Tschad). — **Bergeaud Georges**, Note sur les outils à encoches (grattoirs) trouvés dans la vallée du Niari.

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar).

XI. 1949. 1-2. **Froelich J. C.**, Généralités sur le Kabré du Nord-Togo. — **Grivot R.**, La pêche chez les Pedah du lac Ahémé. — **Mauny R.**, Etat actuel de nos connaissances sur la préhistoire de la colonie du Niger. — 3-4. **Rouch Jean**, Gravures rupestres de Kourki (Niger). — **Mauny Raymond**, Le Judaïsme, les Juifs et l'Afrique occidentale. — **Monteil Charles**, Anthroponymie du Soudan occidental. Les Rouges et les Noirs. — **Bouscayrol R.**, Notes sur le peuple ébrié. — **Froelich Jean-Claude**, Les Konkomba du Nord-Togo. — **Holas Bohumil**, Note sur le vêtement et la parure baoulé (Côte d'Ivoire). — **Leriche A.**, L'Islam en Mauretanie. — **Abbo Hamadou**, **Lebeuf Jean-Paul** et **Rodinson Maxime**, Coutumes de Mandara. — **Bouche Denise**, Les villages de Liberté en A. O. F. — XII. 1950. 1. **Froelich J.-C.**, Notes sur les Naoudeba du Nord-Togo. — **Mauny R.**, Les prétendues navigations dieppoises à la Côte occidentale d'Afrique au XIV^e siècle. — **Bouche D.**, Les villages de Liberté en A. O. F. — **Zahan D.**, L'habitation mossi.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).

XVII. 1949. 5. **Delcourt L.** et **Dallons A.**, Les Mongo du Sankuru. — 6. **Delcourt L.** et **Dallons A.**, Les Mongo du Sankuru. — XVIII. 1950. 7. **Delaere Jacques**, A propos des cousins croisés. — **Sohier A.**, La réforme de la dot et la liberté de la femme indigène. — **Costermans B. J.**, Ensorcellement par l'uzi. — **Beaudoin Lecoste**, Autres proverbes des Arabisés.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). XIII. 1950. 2.

Serjeant R. B., Materials for South Arabian History. — **Anderson J. N. D.**, Invalid and Void Marriages in Hanafi Law. — **Henderson Eugénie J. A.** and **Bailey H. W.**, Digoron Word-List. — **Bailey H. W.**, Irano-Indica III. — **Gledhill A.**, Cruelty as a Ground for Divorce at Burmese Buddhist Law. — **Forrest R. A. D.**, The Ju-Shêng tone in Pekingese. — **Pulleyblank E. G.**, The Tzyjyh Tongjiann Kaoyih and the Sources for the History of the Period 730-763. — **Yanada S.**, Motoori-Norinaga's Contribution to a Scheme of Japanese Grammar.

Ciba - Rundschau (Basel). 90. 1950.

Fischel Walter G., Textile Techniken der Maori: Die Entdeckung und Besiedlung Neuseelands. — Die Kultur der Maori. — Die Kleidung der Maori. — Textile Techniken. — Färbemethoden.

Die Sprache (Wien). I. 1949.

(Zeitschrift für Sprachwissenschaft.)

Festschrift für Prof. W. Havers.

Ammer Karl, Tvaṣṭar, ein altindischer Schöpfergott. — **Czermak Wilhelm**, Vom Sinn der vokallösen Schriften. — **Haas Otto**, Aus Sprache und Religion der Festlandkelten. — **Kainz Friedrich**, Sprachpsychologisches zum Thema 'Religion und Sprache'. — **Koppers Wilhelm**, Zum Rassen- und Sprachenproblem in Indien. — **Krahe Hans**, ΣΑΤΥΡΟΣ (Satyros). — **Nehring Alfons**, Die Wortsippe von griechisch καβάλλης (kaballes). — **Pisani Vittore**, Zur Chronologie der germanischen Lautverschiebung. — **Pokorny Julius**, Zum nichtindogermanischen Substrat im Inselkeltischen. — **Renou Louis**, Langue et religion dans les Rgveda: quelques remarques. — **Senn Alfred**, Zu litauisch *diévas* 'Gott' und finisch *taivas* 'Himmel'. — **Specht Ferdinand**, Zum sakralen *u*. — **Vasmer Max**, Warägisches-Russisches. — **Whatmough Joshua**, ΠΑΡΕΡΓΑ (Parerga).

Edoth (Jerusalem).

I. 1945-46. 2. **Brauer Erich**, Birth Customs of the Jews of Kurdistan. — **Grunwald M.**, The Top among Jews and Gentiles. — **Marmorstein A.**, The Place of Popular Traditions in the History of Religions. — **Braslavsky Joseph**, The Composition of the Bedouin Tribes of the Negeb. — **Azuz Menahem**, Judaeo-Spaniolic Proverbs. — **Gaon M. D.**, The Fight of Sephardic and Ashkenazic Jews against the 'Indulco'. — **Nacht Jacob**, The Dances of the Day of Atonement. — 3. **Brauer Erich**, Circumcision and Childhood among the Jews of Kurdistan. — **Marmorstein A.**, The Place of Popular Traditions in the History of Religions. — **Nacht Jacob**, City-Woman. — **Ashkenazi Tuwia**, Arab Et-Tarabin. — **Ratzhabi Jehuda**, The „Dardaim“. — **Patai Raphael**, The Dancing of Maidens on the Day of Atonement. — III. 1948. 3-4. **Patai Raphael**, A Popular „Life of Nadir“. — **Lockhart Laurence**, Notes on the Popular „Life of Nadir“. — **Rubin Ruth**, Yiddish Folksongs in New York City. — **Bergman Judah**, Jews and Moslems in their Popular Reliefs. — **Ashkenazi Tuwia**, Arab At-Tyaha. — **Simon-Tov Yafa** and **Rahamini Rahel**, Girls' Games in the Marrano Community of Meshhed.

Ethnos (Stockholm).

XIV. 1949. 2-4. **Casal U. A.**, Inari-sama. — **Gross Feliks**, Nomadism of the Arapaho Indians of Wyoming and Conflict between Economics and Idea System. — **Winning Hasso von**, Incised Archaic Clay Discs from the Valley of Mexico. — **Burland C. A.**, The Blow-Gun in pre-Spanish Mexico. — **Falkenhausen Olga**, The Payaguá Indians. — **Linné S.**, Kerus: Inca Wooden Cups. — **Paulson Ivar**, Über einen Prototyp des Fangspiels in Nordamerika und im prähistorischen Europa. — **Ränk Gustav**, Einige Bemerkungen über die traditionelle Solarorientierung bei den Nomadenbehausungen Asiens. — **Kunst Jaap**, On the Origin of the Gong once more. — **Lundman Bertil**, Die hellen Afrikaner und die dunklen Dalekarlier. — **Goode William J.**, Magic and Religion: A Continuum. — **Rühmann Heinz**, Amulette im Sexualleben der Naturvölker. — **Termer Franz**, Der XXIX. Internationale Amerikanistenkongreß zu New York (5. bis 12. September 1949). — XV. 1950. 1-2. **Bohlin Birger**, Description of some Graves at the Northern Foot of the Nan-Shan. — **Casal U. A.**, Ramblings in Chinese Japanese Lore O-Tafuku. — **Körner Br.**, Nan-Lao-Ch'üan. Eine Flutsage aus Westchina und ihre Auswirkung auf örtliches Brauchtum. — **Maringer J.**, Felsbilder im Lang-shan. — **Söderbom Georg**, The Mongolian Game Norobo or Cindi.

Etudes Asiatiques.

Cf. Asiatische Studien.

Etudes Guinéennes (Conakry). I. 1950. 4.

De Lestrangé M., Génies de l'eau et de la brousse en Guinée française. — **Houis M.**, Les minorités ethniques de la Guinée côtière, situation linguistique. — **Madeira-Keita M.**, Aperçu sommaire sur les raisons de la polygamie chez les Malinké. — **Schnell R.**, Noms vernaculaires et usages indigènes de plantes d'Afrique occidentale.

Eusko-Jakintza. (Sare, B.-Pyr., France.) III. 1949. 2-3.

(Revue d'Etudes Basques.)

Uhlenbeck C. C., Los nombres vascos de miembros de cuerpo que comienzan con b-. — **Bouda C.**, Les sifflantes initiales basques. — **Bouda C.**, Les préfixes nascaux basques. — **Giese W.**, Váscos de eusk-? — **Lafon R.**, Correspondances Basques-Caucasiques. Sur quelques cas de chute de k initial en basque. — **Altire S. de**, Fonética y etimología euskéricas. — **Tournier M.**, L'usure du Basque. — **Barandiarán J. M. de**, De antroponimia vasca. (Los nombres de familia de Sara.) — **Alford V.**, Le Folklore. (Signification exacte du mot et sa pratique.) — **Fagoaga I. de**, Músicos argentinos de estirpe vasca. — **Elso M.**, Les Infançons de Navarre et du Pays de Labourd.

Folk - Liv (Stockholm). XII-XIII. 1948-49.

Erixon Sigurd, Nyorienteringar inom folklivsforskningen. — **Vilkuna Kustaa**, När kommo östersjöfinnarna till Baltikum? — **Gandilhon René**, L'encavage des liquides par le procédé du fourché en France, en Belgique et en Allemagne. Survivance à Rennes en France. — **Erixon Sigurd**, Halmtagstyper i Sverige. — **Ränk Gustav**, Grundprincipien får disponeringen av utrymmet i de lapska kåtorna och gammerna. — **Balys Jonas**, Litauische Volksbräuche. — **Rönnow Carlo**, Om kastrering hos de renskötande folken med särskild hänsyn till rennomadismen i Sverige. — **Erixon Sigurd**, Ledharven. — **Vorren Ornulv**, Reinmerking i Sør-Varanger. — **Sayce R. U.**, Food in the Highland Zone of Britain in the 18th Century.

Folk-Lore (London).

LX. 1949. 3. **MacCulloch J. A.**, Folk-Memory in Folk-Tales. — **Heather P. J.**, Colour Symbolism, IV. — **Tritton A. S.**, Folk-Lore in Arabic Literature. — **Coote Lake E. F.**, Folk Life and Traditions. — 4. **Dawkins R. M.**, The Story of Griselda. — **Danielli Mary**, The „Mpanandro“ (Maker of Days) of Imerina, Madagascar. — **Bagshawe T. W.**, Am Fasgadh: The Highland Folk Museum, Kingussie, Inverness-shire. — **Coote Lake E. F.**, Folk Life and Traditions. — LXI. 1950. 1. **Toynbee M. R.**, Charles I and the King's Evil. — **Barb A. A.**, Animula Vagula Blandula. — **Coote Lake E. F.**, Folk Life and Traditions.

Folklore Studies (Catholic University of Peking). VIII. 1949.

Hisayoshi Takeda, Jahresbrauchtum im japanischen Dorf. — **Zacher Joachim**, Die Tempelanlagen am Südbhang des Richthofengebirges, erläutert am Beispiel von Yen-hu-chai-tzu. — **Hiroji Naoe**, Post-war Folklore Research Work in Japan.

Forschungen und Fortschritte (Berlin).

XXIV. 1948. 1-2. **Volz Wilhelm**, Geographie und Rassengeschichte. — **Hellpach Willy**, Verdrängung. — 3-4. **Tischler Fritz**, Die menschliche Beharrungstendenz und die urgeschichtlichen Völkerwanderungen in ihrer Beziehung zur Umwelt. — 5-6. **Ziegler Charlotte**, Archaische Hochtempel in Mesopotamien. — **Quiring Heinrich**, Steinzeitende und Weltanschauungswandel. — **Krüger Karl**, Ein neues Stellungsschema der Geographie. — 7-8. **Friedrich Johannes**, Eine altpheonizische Inschrift aus Kilikien. — **Mildenberger Gerhard**, Zur Vorgeschichte des thüringischen Stammes. — **Tembrock Günter**, Streitfragen der modernen Abstammungslehre. — **Caspers Hubert**, Mondumlauf und Fortpflanzungsrhythmik bei Tieren. — 9-10. **Kühn Herbert**, Die Stellung der eiszeitlichen Kunst in der Forschung der Gegenwart. — **Lindheim Bogislav von**, Zur Methodik bedeutungsgeschichtlicher Studien. — 11-12. **Alt Albrecht**, Die geschichtliche Bedeutung der neuen phönizischen Inschriften aus Kilikien. — **Drygalski Erich von**, Raum und Staat. — 13-14. **Erkes Eduard**, Die Biene im alten China. — 15-16. **Brunn Wilhelm Albert von**, Zum Kontinuitätsproblem in der Vorgeschichte. — **Redlich Clara**, Erbrecht und Grabbeigaben bei den Germanen. — **Eckardt Andre**, Sam-Ginseng in koreanischer und indogermanischer Überlieferung. — 17-18. **Klaffenbach Günther**, Schriftprobleme der Ägäis. — **Esser Albert**, Asklepios und Schlange. — **Luckey Paul**, Zur islamischen Rechenkunst und Algebra des Mittelalters. — **Hoffmann Erich**, Der Einfluß der Bevölkerungsdichte auf die landwirtschaftliche Erzeugung und die Kostenformen. — 19-20. **Kühn Herbert**, Bedeutende vorgeschichtliche Funde während der Kriegszeit. — **Tischler Fritz**, Betrachtungen zu neu entdeckten Hüttenböden der jüngeren Hunsrück-Eifel-Kultur von Ochtendung, Kreis Mayen. — **Winkel Richard**, Erddynamische Ursachen der Eiswanderung im Eiszeitalter. — **Stechow Eberhard**, Zur Entdeckung der Ostsee durch die Römer. — 21-22. **Niebling Georg**, Interpretationen zur früheren griechischen Kunst. — **Erdmann Kurt**, Neue Forschungen zur Entwicklung der sasanidischen Krone. — 23-24. **Kothe Heinz**, Völkerkundliche Beiträge zur Ethnohistorie. — **Behm Günter**, Neue Erkenntnis über westgermanische Bestattungssitten. — **Müller Reinhold**, Grundsätzliches altindischer Medizin. — **Scheidt Walter**, Der Schmerz. — XXV. 1949. 1-2. **Bissing Friedrich Wilhelm von**, Forschungen zur Geschichte und kulturellen Bedeutung der griechischen Kolonie Naukratis in Ägypten. — **Eissfeldt Otto**, Gabelhürden im Ostjordanland. — 3-4. **Henseling Robert**, Das Alter der Maya-Astronomie und die Oktaeteris. — **Kühn Herbert**, Die Entdeckung der angelsächsischen Schiffsbestattung. — **Günther Klaus**, Zur Frage der Bildervielzahl und der Datierung bei Brakteaten. — **Hennig Richard**, Die Vinlandreise des ersten Grönlandbischofs Eirik im Jahre 1121. — **Seydel Irene**, Mummenschanz. — 5-6. **Genrich Albert**, Die Entstehung des sächsischen Stammes. — **Eberhard Wolfram**, Der Prozeß der Staatenbildung bei mittelasiatischen Nomadenvölkern. — **Dietrich Wilhelm Otto**, Die Pferdereihe. (Zum Mechanismus der Stammesgeschichte.) — **Niebling Georg**, Die Erscheinung des Erdgeistes. — **Rathjens Carl**, Wilhelm Credner zum Gedächtnis. — 7-8. **Otto Helmut**, Typologische und technologische Bronzezeit. — 11-12. **Zotz Lothar F.**, Ein altsteinzeitliches Idol des Zweigeschlechterwesens. — **Henning Willi**, Zur Klärung einiger Begriffe der phylogenetischen Systematik. — 13-14. **Otten Heinrich**, Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischer Mythenbildung. — **Kothe Heinz**, Entwicklung und Bedeutung des Getreidestockbaues. — **Schwidetzky Ilse**, Die Mobilität der Geschlechter und die Land-Stadt-Wanderung. — 15-16. **Wendel Carl**, Das griechische Buchwesen unter babylonischem Einfluß. — **Hennig Richard**, Wahrscheinliche Kenntnis der Molukken im Altertum und Mittelalter. — 17-18. **Gotsmich Alois**, Die Venus vom Esquilin. (Ein Symbol einer west-östlichen Auseinandersetzung in der Antike.) — **Heisig Karl**, Die Entdeckung eines Mythrashymnus. — **Passarge Siegfried**, Problemgeographie. — 19-20. **Bissing Friedrich**, Eudoxos' von Knidos Aufenthalt in Ägypten und seine Übertragung ägyptischer Tierfabeln. — **Schulz Walther**, Das Bernsteinland des Pytheas und der Wanderweg der Teutonen. — **Quiring Heinrich**, Der Probiestein. — **Volz Wilhelm**, Zwerge in Nordsumatra. — **Weinert Hans**, Schädelknochen vom Ur-Schimpanse „Proconsul“ aus Ostafrika. — **Müller Reiner**, Der Schlangentab des Asklepios und die Wasserschale der Hygieia. — 21-22. **Alt Albrecht**, Hettitische und ägyptische Herrschaftsordnung in unterworfenen Gebieten. — **Röhrich Lutz**, Sage und Brauch. — **Hennig Edwin**, Zur Menschwerdung.

Hespéris (Paris). XXXIV. 1947. 1-2.

Giacomo Louis di, Une poétesse grenadine du temps des Almohades: Hafsa bint al-Häjj ar-Rukūniya. — **Riche Jacques et Lille Odette**, Bibliographie marocaine 1940-1943.

Ibla (Tunis). XII. 1949. 4. (48).

Demeerseman A., Quel homme la Tunisie veut-elle former ? — **Pellegrin A.**, Toponymie nord-africaine : Quelques notes sur l'emploi du mot *boû*. — **El Habib Mohammed**, Les Femmes de l'époque Aghlabide : Fadh'l, affranchie de Abou Ayyoûb al-Qayrawâni. — **Dornier P.**, Simple regard sur les possibilités sociales en agriculture.

Journal de la Société des Américanistes (Paris). XXXVIII. 1949.

Barlow Roberto, El códice azcatitlan. — **Harcourt R. de**, Tressages de frondes à Nazca. — **Lehmann Henri**, Les Indiens Sindagua (Colombie). — **Loukotka Cestmír**, La langue Taruma. — **Reichlen Henry et Paule**, Recherches archéologiques dans les Andes de Cajamarca. — **Rivet Paul**, Les langues de l'ancien diocèse de Trujillo.

Journal de Psychologie (Paris). XLII. 1949. 4.

Paulme D., Formes de ressentiment et de suspicion dans une société noire.

Journal of the University of Bombay (Bombay). New Series XVIII. 1949. 2.

Sankaran C. R. and Chaitanya Deva B., Postulational Methods and Indian Musicology. — **Chaitanya Deva B.**, A Note on the Drone in Melodic Music. — **Mahdihassan S.**, Ten Cultural Words of Chinese Origin.

Kongo-Overzee (Antwerpen). XVI. 1950. 1.

Cuvelier L., Overzicht van de geschiedenis van het oud-koninkrijk Kongo. — **Mertens J.**, La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — **de Boeck L. B.**, Eigenaardige toonstructuur van enkele Bantoetalen in het Noord-Westen van Belgisch-Kongo.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). XVIII. 1949. 2.

Pettazzoni R., La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca. — **Lévêque P.**, Petits bronzes des collections grecques de Mariemont. — **Thévenot Emile**, Les monuments et le culte d'Epona chez les Eduens.

L'Anthropologie (Paris). LIII. 1949. 5-6.

Breuil Henri, Les roches peintes d'Afrique australe, leurs auteurs et leur âge. — **Bordes François et Fitte Paul**, Les limons de la région de Villejuif et leurs industries paléolithiques. — **Avias J.**, Les groupes sanguins des Néo-Calédoniens (A, B, O, M, N, Rh) et des Océaniens en général du point de vue de l'Anthropologie raciale.

Le Muséon (Louvain). LXII. 1949. 3-4.

Beeston A. F. L., The Oracle Sanctuary of Jar al-Labba. — **Philby H. StJ. B.**, South Arabian Chronology. — **Lamotte E.**, Une nouvelle Vie du Buddha. — **van Winkens A. J.**, Etudes iraniennes et tokhariennes.

Les Musées de Genève (Genève).

VI. 1949. 10. **Grébert Fernand**, Outillage minimum chez les primitifs. — VII. 1950. 1. **Naville René**, Les pierres à cupules au Venezuela. — 3. **Pittard Eugène**, Une carte (inérite) des états culturels successifs de l'Asie centrale et orientale.

Man (London).

XLIX. 1949. 145-159. Traditional Art of the British Colonies. — **Noone H. V. V.**, Some Implements of the Australian Aborigines with European Parallels. — **Nigerian Masks and Headdresses : A London Exhibition.** — **Social Anthropology of the Middle East : An American Research Project.** — 160-176. **Bushnell G. H. S.**, Some Old Western Eskimo Spear-Throwers. — **Eisenstadt S.**, The Relations between Sociological Theory and Anthropological Research. — 177-188. **Stonor C. R.**, The 'Kejii' or Iron Hoe of the Angami Nagas. — **Brown T. Burton and Voce E.**, Bronze Age Metal Objects from Azarbaijan. — **Evans-Pritchard E. E. and Firth R.**, Anthropology and Colonial Affairs. — L. 1950. 1-12. **Myres John L.**, Minoan Dress. — **Brown T. Burton**, Iron Objects from Azarbaijan. — 13-28. **Rose F. G. G.**, An Interpretation of Some Aboriginal Rock

Carvings and Paintings in North-Western Australia. — **Tildesley Miriam L.**, The Relative Usefulness of Various Characters on the Living for Racial Comparison. — **van Bork-Feltkamp A. J.**, The Relative Usefulness of Various Cranial Characters for Racial Comparison. — **Wainwright G. A.**, The Coming of Iron to the Bantu. — **Harrisson Tom**, Human Studies in Central Borneo. — **Embree John F.**, A Note on the Vertical and the Horizontal as Cultural Traits in Asia. — **Stoner C. R.**, Foundation Legends. — **Gupta C. C. Das**, A Typical Bengali Hat.

Mankind (Sydney). IV. 1949.

2. **Abbie A. A.**, The Amateur in Anthropology. — **Capell A.**, Some Myths of the Garadjeri Tribe, W. A. — **McCarthy F. D.**, Records of Rock Engravings in the Sydney District. XXXIX-XL. — **Winterbotham L. P.**, Aboriginal Stone Arrangements, Darling Downs Area, S. E. Queensland. — 3. **Davidson D. S.**, The Interlocking Key Design in Aboriginal Australian Decorative Art. — **Bell F. L. S.**, The Narrative in Tanga. — **Black R. Lindsay**, Notes of the Material Culture of the Aborigines of the Darling River Valley, N, S. W. — **Capell A.**, Some Myths of the Garadjeri Tribe, W. A.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth). XXVII. 1947-1948.

1. **Beaulieu A. et Mouterde R.**, La Grotte d'Astarté à Wasta. — 2. **Will E.**, Les Castores Dolichénienes. — 3. **Fleisch H.**, Sur le Système verbal du Sémitique commun et son Evolution dans les Langues sémitiques anciennes. — 5. **Fleisch H.**, Notes sur le dialecte arabe de Zahlé (Liban). — 6. **Bouyges M.**, Excursus d'un Editeur de textes arabes. — 10. **Mécérian J.**, Bulletin Arménologique.

Memorie del Museo Civico di Storia Naturale di Verona (Verona). I. 1947-48.

Guarnieri Graziella Manfrin, Su di uno scheletro umano rinvenuto in una palafitta di Cavriana (Mantova). — **Battaglia Raffaello**, L'uomo fossile di Quinzano e i protofanerantropi europei del Pleistocene antico. — **Battaglia Raffaello**, Teschi umani dell'età dei metalli trovati nelle tombiere dei Colli Berici (Vicenza) e nella palafitta di Fivàve (Trento). — **Zorzi Francesco**, Contributo alla conoscenza della civiltà campignana nel Veronese.

Mensário Administrativo (Luanda). 1949.

17. **Paias Durão**, Efemérides angolanas em mais de 4 séculos (Janeiro). — **Milheiros Mário**, O Direito Gentílico nos Luenas. — **Dias Manuel Lázaro**, O Quimbundo na escala evolutiva das línguas. — **Martins Joaquim**, Algumas plantas medicinais e o seu uso entre os indígenas de Cabinda. — **de Faria Lobato**, Dos povos primitivos aos actuais-Vida familiar: sua evolução. — **de Carvalho Horácio R. A.**, Contos lendas e provérbios (Ganguelas e Mucussos). — **Pratt Alfredo**, A coudelaria nacional. — 18. **Paias Durão**, Efemérides angolanas durante 4 séculos (Fevereiro). — **Milheiros Mário**, O „Tom“ nas palavras gentílicas. — **de Faria Lobato**, Antropofagia. — 19. **Durão Paias**, Efemérides angolanas durante 4 séculos (Março). — **Milheiro Mário**, O Direito Gentílico nos Luenas. — **de Carvalho Horácio A. R.**, Conto indígena em dialecto Kambunda, do Grupo Ganguela. — **Grupo Ganguela**, Antigas igrejas do Reino do Congo. — **de Faria Lobato**, A política dos povos dominadores na Índia. — 20-21. **de Menezes Vitor Hugo**, A instrução do indígena. — **Redinha José**, Costumes religiosos e feiticistas dos Kiokos de Angola. — **Pires António Emílio**, „Ofundula“ Festa cuanhama da puberdade feminina. — **de Magalhães António**, Alguns aspectos da música indígena africana.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien).

LXXIII.-LXXVII. 1947. 1-3. **Barb Alfons**, Zur Deutung der sogenannten Deichselwagen und verwandter Geräte. — **Haekel Josef**, Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland, ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung. — **Hančar Franz**, Hallstatt-Kaukasus, ein Beitrag zur Klärung des Kimmerierproblems. — **Pacher Helga-Maria**, Drei Maori-Schädel und ihre Stellung innerhalb der biologischen Probleme der Südsee. — **Pittioni Richard**, Spätneolithische Grabfunde aus Neusiedl am See, Bgld. — **Schmidt Leopold**, Die Völkskunde als Geisteswissenschaft. — **Weninger Margarete**, Zur Vererbung der Hautleistenmuster am Hypothenar der menschlichen Hand. — LXXVIII.-LXXIX. 1949. 1-3. **Ehgartner Wilhelm**, Zur stammesgeschichtlichen Einstufung von Australopithecus Prometheus Dart. — **Eppel Franz**, Die Trois Frères-Höhle (Ariège, Pyrenäen) und das Problem paläolithischer Kunst. — **Pacher Helga-Maria**, Die Problematik um den Begriff „Mediterrane Rasse“. — **Pittioni Richard**, Der Stein von Solana de Cabañas, Spanien. — **Walk Leopold**, Das Flut-Geschwisterpaar als Ur- und Stammelternpaar der Menschheit, ein Beitrag zur Mythengeschichte Süd- und Südasiens.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien). XCI. 1949.

7-9. **Meinhard Erwin**, Zur Wirtschafts-, Siedlungs- und Verkehrsgeographie des modernen Caracas. — **Schebesta Paul**, Angewandte Völkerkunde. — 10-12. **Sölch Johann**, Der Internationale Geographenkongreß in Lissabon. — **Peros Karl**, Heilpflanzen in Österreich. — **Mitterbach Josef**, Das geographische Moment in Grenzziehungsproblemen. — **L. M.**, Die neue Nationalsprache Indiens auf Grund der Entscheidung der indischen verfassungsgebenden Nationalversammlung. — **Schumacher Peter**, Twiden. — **Hillischer H.**, Vorkolumbische Entdeckungen in Amerika.

Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie (Wien).

Cf. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried). VI. 1950. 1.
(Nouvelle Revue de science missionnaire.)

Krenn Ernst, Die altisländischen Sólarljód. — **Beaupin E.**, L'Organisation internationale du travail et les Problèmes sociaux en pays de mission.

Oceania (Sydney).

XIX. 1949. 4. **McCarthy Frederic D.**, The Prehistoric Cultures of Australia. — **Bell F. L. S.**, The Industrial Arts in Tanga. — **Capell A.**, Distribution of Languages in the Central Highlands, New Guinea. — XX. 1949. 1. **Elkin A. P.**, Man and his Cultural Heritage. — **Smythe W. E.**, Elementary Grammar of the Gumbáingar Language (North Coast, N. S. W.). — **Drabbe P.**, Folk Tales from Netherlands New Guinea.

Orientalia (Roma). N. S. XIX. 1950.

1. **Lewy Julius**, Studies in Old Assyrian Grammar and Lexicography. — **Heinrich E.**, Zu „Unbekannten altsumerischen Skulpturen“. — **Federn W.**, Egyptian Bibliography (Jan. 1, 1939 - Dec. 31, 1947). — Das Gesetzbuch Lipit-Istars von Isin: **Falkenstein A.**, I. Philologisches zum Gesetzbuch. — **San Nicolò M.**, II. Rechtsgeschichtliches zum Gesetzbuch. — 2. **Oppenheim A. L.**, Mesopotamian Mythology III. — **van Buren Douglas E.**, Akkadian Sidelights on a Fragmentary Epic. — **Federn W.**, Egyptian Bibliography (Jan. 1, 1939 - Dec. 31, 1947). — **Simon J.**, Bibliographie copte 2 (1949).

Oriente Moderno (Roma). XXIX. 1949. 7-9.

Rossi Ettore, Revisione della riforma linguistica in Turchia.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda). LIX. 1949. 4.

Saller K., Rasse und Konstitution in ihrem Wesen und ihren Definitionen.

Population (Paris). IV. 1949. 4.

Moreau Joseph, Les théories démographiques dans l'Antiquité grecque. — **Riquet Michel**, Christianisme et population. — **Vincent Paul**, Aperçu démographique sur l'évolution des effectifs scolaires. — **Daric Jean**, Mortalité, profession et situation sociale.

Records of the South Australian Museum (Adelaide). VI. 1938. 2.

Mountford C. P. and Harvey Alison, A Survey of Australian Pearl and Baler Shell Ornaments. — **Mountford C. P.**, Contrast in Drawings Made by an Australian Aborigine Before and After Initiation. — **Love J. R. B.**, Illustrations of Stone Monuments of the Worora. — **Fenner Frank J.**, Some Australian Aboriginal Scaphocephalic Skulls.

Revista de Folklore (Bogotá). 1948.

3. **Flórez Luis**, Alimentación en Coyaima, Tolima. — **García Julio César**, Contribución al Refranero Colombiano. — **Fornaguera Miguel**, „Aguafuertes y hojas de diario“. — **Reichel-Dolmatoff Gerardo**, La marimba atanquera. — **Angulo V. Carlos**, Las leyendas de la costa. — de **Dios Arias Juan**, Supersticiones populares. — **Pérez Ramírez Elías**, Más sobre folklore ocañero. — 4. **Acuña Luis Alberto**, Catalogación del material Pare-

miológico. — **Robledo-Antonio Panesso**, Del Folklore Antioqueño. — **Montenegro Victor Sanchez**, Panorama folklórico de Nariño. — **Rowe John H.**, Victor Navarro del Aguila. — 5. **Quevedo Leandro Miguel**, Una molienda en el Valle de Langupa. — **Acuña Luis Alberto**, Folklore del Departamento de Santander. — **Leal Efraín Gomez**, Divagaciones sobre el folklore. — **Pardo Octavio Quiñones**, El folklore en las normas educativas panamericanas para la paz. — **de Lima Emirto**, La celebración de la Semana Santa en Santo Tomás.

Revista del Instituto Etnológico Nacional (Bogotá).

I. 1943. 1. **Arcila Velez Graciliano**, Grupos sanguíneos entre los Indios Páez. — **Duque Gomez Luis**, Excavación de un sitio de habitación en Supía. — **Lehmann Henri**, **Duque L.** y **Fornaguera M.**, Grupos sanguíneos entre los Indios Guambiano-Kokonuko. — **Recasens José**, Notas de Museología. Conservación de las cerámicas. — **Reichel-Dolmatoff Gérard**, Apuntes arqueológicos de Soacha. — **Reichel-Dolmatoff Gérard** y **Dussan de Reichel Alicia**, Las urnas funerarias en la cuenca del río Magdalena. — **Rivet Paul**, La etnología, ciencia del hombre. — **Rivet Paul**, Metalurgia del platino en la América procolombina. — **Rivet Paul**, La influencia karib en Colombia. — **Rivet Paul**, La lengua Chocó. — **Rivet Paul**, La influencia karib en Colombia. II. El Cracolí. — **Rivet Paul** y **Oppenheim Victor**, La lengua tunebo. — **Silva Celis E.**, La arqueología de Tierradentro. — 1944. 2. **Duque Gomez Luis**, Grupos sanguíneos entre los Indígenas del Departamento de Caldas. — **Jiménez Arbelaez Edith J.**, Ochoa Sierra Blanca, Cerámica Panche. — **Lehmann Henri**, Arqueología de Moscopán. — **Paez Perez Carlos** y **Freudenthal Kurt**, Grupos sanguíneos entre los Indios Sibundoy, Santiagueños, Kuraiker, e Indios y mestizos de los alrededores de Pasto. — **Recasens Josep** y **Oppenheim Victor**, Análisis tipológico de materiales cerámicos y líticos procedentes del Chocó. — **Reichel-Dolmatoff Alicia** y **Gerard**, Grupos sanguíneos entre los Indios Pijao del Tolima. — **Rivet Paul**, La lengua Chocó. — **Rivet Paul**, A propósito de „Caracolí“. — **Silva Celis Eliecer**, Arqueología de Tierradentro. — II. 1945. 1. **Lehmann Henri**, Un confesionario en lengua Paez de Pitayo. — **Reichel-Dolmatoff Gérard**, Los Indios Motilones (Etnografía y Lingüística). — **de Recasens Josep**, Las Esculturas de Piedra Blanda de „La Belleza“. — **Recasens Josep**, Persistencia en la Cultura Colima de una Técnica Paleolítica. — 2. **Duque Gómez Luis**, Los últimos hallazgos arqueológicos de San Agustín. — **Silva Celis E.**, Cráneos de Chiscas. — **Jaramillo Arango Jaime**, A propósito de algunas piezas inéditas de orfebrería Chibcha. — **de Recasens Josep**, La evolución cerebral de los homínidos y los procesos en las artes plásticas. — **Reichel-Dolmatoff Gerardo**, Lingüística-Toponomía. — III. 1947. 1. **Giraldo Roberto Pineda**, Aspectos de la magia en la Guajira.

Revista do Arquivo Municipal (São Paulo).

120 bis. Índice ideológico cronológico e remissivo da matéria publicada nos volumes de N.os CIX a CXX. — XV. 1949. 124. **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — 125. **Schaden Francisco S. G.**, Indios e Caboclos.

Revista do Museu Paulista (São Paulo). Nova Serie. II. 1948.

Ehrenreich Paul, Contribuições para a Etnologia do Brasil. — **Baldus Herbert**, Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. — **de Oliveira Haroldo Candido**, Sobre os dentes dos Karajá de Santa Isabel. — **Ribeiro Darcy**, Sistema familiar kadiéu. — **Dall'Igna Rodrigues Arion**, Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri. — **Nimuendajú Curt** e **Mansur Guérios R. F.**, Cartas etno-lingüísticas. — **Comas Juan**, La Antropología en México. — **Da Silva E. M.**, Grupos sanguíneos comuns e fatores M E N em índios Canela (Ramkókamekra) do Maranhão. — **Pereira Junior José Anthero**, Comentários em torno da inscrição rupestre de „Itaquatiá“. — **Lane Frederico**, Notas sobre o uso do barbilho.

Revista Hispánica Moderna (New York). XIII. 1947. 1-2.

Vidal José Pérez, Los provincialismos canarios del Diccionario de la Academia. — **de la Casa Enrique C.**, La influencia franciscana en el folklore nuevomexicano. — **MacCurdy Raymond R.**, Un romance tradicional recogido en Luisiana: Las señas del marido.

Revue de l'Aucam (Louvain). XXIV. 1949-1950. 149.

Rubbens Antoine, Le Colour-Bar au Congo-Belge.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1949. 3.

Lameere J., Un précurseur de la Sociologie en Italie: Giambattista Vico (1668-1744). — Leroy Maurice, Sur le Concept d'Evolution Linguistique. — Buysens E., L'Origine du Langage articulé.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).

XXXIII. 1949. 4. Salman D. H., La bio-philosophie récente. — XXXIV. 1950. 1. Salman D. H., Bulletin de psychologie.

Rivista di Etnografia (Napoli). III. 1949.

3. Corso R., Il contributo dell'Etnografia Giuridica alla colonizzazione italiana. — Fumagalli S., Mimetismo ed evoluzione delle Capanne Congolesi. — Sarfatti G., I „Kibbutzin“ dello Stato di Israele. — Boni B., I soffianti nella Metallurgia Primitiva. — Tucci G., Carlo Conti Rossini. — 4. Cocchiara, Fontenelle e l'origine delle favole. — Vajro M., La musica negra e gli studi di Afroamericanistica. — Baldacci O., Capanne agricole e pastorali nella Calabria meridionale. — Narducci G., Massime, sentenze e proverbi libici.

Rivista di Science Preistoriche (Firenze). IV. 1949. 1-2.

Kidder A. and Dick H. W., A Review of the Evidence for the Antiquity of Man in the New World. — Corominas J. M., El Paleolítico superior en la cueva „Reclau-Viver“ de Serrià (España). — Maviglia C., Nuove stazioni Campignane lungo il torrente Nèvola e la probabile cronologia del Campignano in Italia. — Trevisan L., Terrazzi glaciali o terrazzi interglaciali?

Saitabi (Valencia). VII. 1949. 31-32.

Franch Alcina José, El horno romano de Vall de Uxo y su cerámica. — Camarena Miguel Gual, Una obra de Sanchez-Albornoz. — Gomez Nicolas Primitivo, Estudios de Paleolingüística.

Schweizer Volkskunde (Basel). XXXIX. 1949.

5. Erzinger Ernst, Die primitiven Bauformen im Puschlav (Schluß). — Glättli K. W., Das Räbenlicht im Zürcher Oberland. — Bieler J., Haus- und Güterverteilung im Wallis. — 6. Sonder Ambros, Religiöse Alpenbräuche in Mittelbünden.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel).

Cf. Archives suisses des traditions populaires.

South Pacific (Sydney). III. 1949. 12.

Read K. E., Notes on some Problems of Political Confederation. — Sheridan R. J., Songs and Musical Instruments of Papua and New-Guinea.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). V. 1949. 4.

Worman Eugene C., Somrong Sen and the Reconstruction of Prehistory in Indo-China. — Foster George M., Sierra Popoluca Kinship Terminology and its Wider Relationships. — Kindaichi Kyōsuke, The Conceptions Behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri). — Gunda Béla, Plant Gathering in the Economic Life of Eurasia. — Taylor Douglas, The Interpretation of Some Documentary Evidence on Carib Culture. — Baldwin Gordon C., Archaeological Survey in Southeastern Utah.

Sudan Notes and Records (Khartoum). XXX. 1949. 1.

Zenkovsky S., Customs of the Women of Omdurman-II. — Wyld J. W. G., The Zande Scheme. — Wright J. W., Air Survey in the Sudan. — Hassan Thabit, A Meroitic Grave. — Muratori Fr. C., A Linguistic Curiosity in Equatoria Province.

The Far Eastern Quarterly (Ithaca, U. S. A.). IX. 1950. 2.

Zelinsky Wilbur, The Indochinese Peninsula: A Demographic Anomaly. — Adam Leonhard, Criminal Law and Procedure in Nepal a Century Ago.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo) (japanisch).
(Minzokugaku Kenkyu.)

XIII. 1948. 1. **Matsumoto Nobuhiro**, Relations between the Japanese Language and the Southern Languages. — **Hattori Shirô**, The Relationships between Japanese and the Luchuan, Korean and Altaic Languages. — **Matsumoto Yoshiharu Scotty**, Language and Culture, the Linguistic Impediment to Cross-Cultural Communication. — **Imanishi Kinij** and **Ban Yutaka**, Ecology of Orochons in the Great Khingan Mountains. — **Mabuchi Toichi**, The Late Prof. Naoyoshi Ogawa (1862-1947) and his Work on Indonesian Linguistics. — † **Clark Wissler** (1870-1947). — 3. **Hasebe Kotondo**, Evolution of Man and the Japanese „Manifestation“. — Origin of the Japanese People and Culture and Formation of the Japanese State (Round Table Discussion — **Masao Oka**, **Ichirô Yawata**, **Namio Egami**). — **Egami Namio**, „Cash“ of the Aino and „Gorodishche“ in Russia. — **Segawa Kiyoko**, Marriage in Okinawa. — 4. **Ishida Eiichirô**, Fundamental Problems in the Establishment of Culture. Historical Ethnology. — **Saguchi Tooru**, The Community and Religious Life of Chinese Moslems. — **Izumi Seichi**, „Sago Culture“ - Plant Ethnology in New Guinea. — **Ishikawa Motosuke**, Coconuts and Human Life-Ecology of the Tolai in the Gazelle Peninsula in Northern New Britain. — **Natori Takemitsu**, Ancestral Crests of the Chitose Aino. — **Tosabayashi Yoshio**, Aino Tattoo Designs. — **Takanushi Takezô**, Through Dayak Villages in South Borneo. — **Tanase Jôji**, The Late Prof. Dr. Enkû Uno as Religious Ethnologist. — XIV. 1949. 1. **Harada Toshiaki**, Shamanistic Tendencies in Japanese Village Rites. — **Akiba Takashi**, Fire and Shaman: Sacred Fire in Korean Shamanism. — **Omachi Tokuzo**, On the Clan-Shamans of the Hailar-Dahurs. — **Kobori Iwao**, Religious Rites and Ceremonies of Manchu Shamans. — **Mori Masao**, On the „Wolf-Headed“ Deity of the Ancient Turks. — **Yamamoto Sukehiro**, Kagura in the North: Shamans of the Gilyak and the Oroko in South Saghalien. — **Iwai Hirosato**, My Recollections of the Study of Shamanism in Japan. — **Enoki Kazuo**, On the Big-Tailed Sheep of the Ta-Yüeh-Shih. — 2. **Yanagida Kunio**, **Origuchi Shinobu**, The Japanese Idea of Kami and Soul. — **Makino Tatsumi**, The Languages of the Nan-chao, Ta-li and Min-chia (Min-kia). — **Sekino Yû**, Tree-Worship in Ancient China. — **Shimada Masao**, Religious Rites of the Ch'i-tan. — **Ikegami Jirô**, The Position of Oroko among the Neighboring Tungus Dialects. — **Kobori Iwao**, On the Language of the Manchus near Ai-gun.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay (Bombay). New Series.
III. 1949. 1.

Kaikini V. M., Cultural Contact between India and the other World. — **Ehrensfels U. R.**, World Creation Myth and Bilateral Organization among Kadar of Cochin. — **Metha B. H.**, The Problem of Aborigines. — **Masani Rustam**, Significance of Personal Names for the Student of Folk Culture. — **Wandrekar B. A.**, The Progress of Education in the Konkan Adiwasis and its Effect on them.

The Journal of the Bihar Research Society (Patna). XXXV. 1949. 1-2.

Satyanarayana Rajaguru Shiri, Two Copper Plate Inscriptions of the Early Ganga Kings of Kalinga. — **Bhattacharya Tarapada**, The Sunga Dynasty. — **Narain Surajdeo**, The Appointment of the First Indian Deputy Collector in Tirhoot under the Rule of the English East India Company. — **Sohoni V.**, Khandika and Kalinga. — **Prakash Buddha**, A Study of the Word Brahman.

The Journal of the Indian Anthropological Institute (Calcutta). New Series
II. 1948. 1.

Mills J. P., A Preliminary Note on the Senjithongji of Balipara Frontier Tract, Assam. — **Gordon H.**, Present Day Indian Pottery. — **Bhattacharyya Asutosh**, Serpent-Designs in Bengali Folk-Art. — **Mukherjee Bhabananda**, Dual Organization among the Kannikkars of Travancore.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). LVIII. 1949. 3.

Gifford E. W., Excavations in Viti Levu. — **Harrison Tom**, Outside Influences on the Culture of the Kelabits of North Central Borneo. — **Devonshire C. W.**, Rarotongan String Figures. — **Phillips W. J.**, A Maori „God-Stick“ in the Dominion Museum. — **Timms H. S.**, Waituhi and Waka Waituhi.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London). LXXIV. 1946. 2.

Caton-Thompson G., The Aterian Industry: Its Place and Signification in the Palaeolithic World. — Batrawi A., The Racial History of Egypt and Nubia. — Thomson D. F., Names and Naming in the Wik Monkan Tribe. — Shiah Nae, New Discovery of a Ch'i Chia Culture Cemetery. — Evans-Pritchard E. E., Topographical Terms in Common Use among the Bedouin of Cyrenaica.

The Moslem World (New York).

XXXVII. 1947. 1. Zwemer Samuel M., Al Haramain (Mecca and Medina). — Brittain Mary Z., Doughty's Mirror of Arabia. — 2. Bishop Eric F. F., Some Relationships of Samaritanism with Judaism, Islam and Christianity. — Merrill John E., Dr. Bell's Critical Analysis of the Qur'an. — 3. Heggoy Willy N., The Mozabites of Algeria. — 4. Rosenthal Franz, The „Muslim Brethren“ in Egypt. — XXXVIII. 1948. 1. Gibb H. A. R., The Structure of Religious Thought in Islam. — Bell Richard, Sūrat al-Hashr. 3. Lichtenstädter Ilse, The „New Woman“ in Egypt. — Issawi Charles, The Contribution of the Arabs to Islamic Civilization. — Gibb H. A., Law and Theology in Islam. — 4. Davis George W., Sufism: From its Origins to Al-Ghazzali. — Douglas Elmer H., Al-Shādhilī, a North African Šūfī. — Gibb H. A. R., The Structure of Religious Thought in Islam: IV. Sufism. — XXXIX. 1949. 3. Wall Martha, Women of the Desert. — Thomson William, The Sects and Islam.

The Muslim World (Hartford). XL. 1950.

1. Edwards J. F., Hindustans's Muslim Millions. — Botham Olive M., Foundations from Chinese Islam. — Littmann Enno, Jesus in a Pre-islamic Arabic Inscription. — Frye Richard N., Notes to Islamic Sources on the Slavs and the Rūs. — 2. Watt W. Montgomery, Early Discussions about the Qur'an, II. — Jeffery Arthur, The Qur'an as Scripture, II.

The Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). XX. 1949.

Karlgren Bernhard, Some Bronzes in the Museum of Far Eastern Antiquities. — Low-Beer Fritz, A Carved Lacquer Plaque of the late Chou Period. — Karlgren Bernhard, Glosses on the Book of Documents II.

The Philippine Journal of Science (Manila). LXXVIII. 1949. 1.

Hamm Wm. S. and Avery Arthur, Philippine Solar Salt Industry. — Manalo Gloria D. and West Agustus P., Analysis and Composition of Manila Elemi.

The South African Archaeological Bulletin (Cape Town).

IV. 1949. 13. Tobias Phillip V., The Excavation of Mwulu's Cave, Potgietersrust District. — Breuil Henri, Remains of Large Animal Paintings in South-West Africa, Older than all the other Frescoes. — Breuil Henri, The Age and the Authors of the Painted Rocks of Austral Africa. — van Riet Lowe C., Rock Paintings near Cathedral Peak. — 14. Breuil Henri, Some Foreigners in the Frescoes on Rocks in Southern Africa. — Goodwin A. J. H., A Fishing Scene from East Griqualand. — Mason R. J., Some Glass Implements with Wilton Associations. — 15. Schepers G. W. H., The Fossil Brain. — Dart Raymond A., A Polished Stone Pendant from Makapansgat Valley. — Davies O., Notes from Natal. — Macfarlane D. R., A Preliminary Report on the Age of the High-Level Gravels Between Napier and Riversdale. — Schofield J. F., Four Debatable Points. — 16. van Riet Lowe C., van der Elst W., Two New African Chelles-Acheul or Stellenbosch Stage I Sites. — Gardner G. A., Hottentot Culture on the Limpopo. — V. 1950. 17. Wayland E. J., From an Archaeological Notebook. — Wells L. H., Recent Research on Early Human Types in Europe. — Leakey L. S. B., Terminology in Pre-history. — Burland C. A., The High-Level Gravels: A Comparison with Cromer Beach.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Amsterdam).

LXVI. 1949. 6. Lodewyckx A., De benamingen van het vijfde werelddeel, historisch en taalkundig toegelicht. — LXVII. 1950. 1. Dentz Fred. Oudschans, Carolus Johannes Trichardt (1811-1901), De eigenlijke ontdekker van de Victoria Waterval in de Zambesi. — Malaurie Jean-Noël, La Recherche scientifique au Groënland. — 2. Cowan H. K. J., Nogmaals de middeleeuwse rijkjes op Noord-Sumatra.

Tlalocan (Azcapotzalco). II. 1946-1948.

2. **Wonderly William L.**, Textos en Zoque sobre el Concepto del Nagual. — **McAfee Byron** and **Barlow R. H.**, The Titles of Tetzcotzincó. — **McAfee Byron**, The Techialoyan Codices: Codex E. — **Herrera Rosas Gregorio**, Verba Sociorum Domini Petri Tlacauepantzi. — Dinastía Mexicana de Tula: 1394-1521. — **Dedrick John M.**, How Jobe'so Ro'i Got His Name. — **Garibay K. Angel M.**, Paralipómenos de Sahagún. — **Higuera Mateos Salvador**, Codices de Cuauhtinchán: 1 y 2. — 3. **Elson Ben**, The Homshuk: A Sierra Popoluca Text. — Unos Títulos de Cuernavaca 1552. — **Warkentin Milton** and **Olivares Juan**, Huave Legends. — **Garibay K. Angel Ma.**, Paralipómenos de Sahagún. — **Higuera Mateos Salvador**, Mapas de Cuauhtinchán: 3 y 4. — **Barlow R. H.**, Relación de Zacatula 1580. — **Oropeza Castro Manuel**, El Diluvio Totonaco. — 4. **Garibay K. Angel Ma.**, Sahagún: Relación breve de las fiestas de los dioses. — **Velásquez G. Pablo**, Pastorela de viejitos. — **McKinlay Arch**, The Account of a Punitive Sentence. — **Higuera Mateos Salvador**, Códice de Arantza. — **Baer Philip** and **Mary**, Lacandón Song of the Jaguar.

T'oung Pao (Leiden). XXXIX. 1949.

1-3. **Balász Etienne**, La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han. — **Erkes Eduard**, Nachträge zu Erkes: Der Hund im alten China (T'oung Pao, XXXVII). — 4-5. **Gaspardone Emile**, Les langues de l'annamite littéraire. — **Baziu Louis**, Recherches sur les parlers T'o-pa. — **Petech L.**, The Missions of Bogle and Turner according to the Tibetan Texts.

Trabalhos de Antropologia e Etnologia (Porto). XII. 1949. 1-2.

Camarate Franca J., A estação pré-histórica do Alto das Perdizes. — **Zbyszewski G.** e **Viana A.**, Grutas de Maceira (Vimeiro). — **Dias Jorge**, O problema da reconstrução das casas redondas castrejas.

Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel (Basel). LX. 1949.

Wirz Paul, Tier- und Menschendarstellungen in der singhalesischen Kunst. — **Thommen Eduard**, Neues zur Schreibung des Namens Ginkgo.

Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen (Hamburg). XXXV. 1949. 2.

Meyer E., Das Fragewort in den Bantusprachen. — **Klingenheben A.**, Zur Nominalbildung im Galla (Fortsetz.). — **Zyhlarz Ernst**, Die Lautverschiebungen des Nubischen (Fortsetz.). — **Stamberg Fr.**, Rätsel der Djaga (Mwika-Dialekt).

Zaire (Bruxelles-Antwerpen).

III. 1949. 9. **Geurts L.**, Etude démographique des populations Batétéla du territoire de Lusambo. — **de Wilde L.**, De inlandse landbouwwstelsels in Belgisch-Kongo. — **de Haene J.**, Découvertes préhistoriques en Haut-Ituri. — **Nooterboom**, Gevaren van indirect bestuur. — **de Schaetzen A.**, L'enterrement des morts chez les Ntombanjale du lac Léopold II. — **Schumacher P.**, Encore les Twides. — 10. **Geurts L.**, Etude démographique des populations Baluba du territoire de Lusambo. — **Boelaert P.**, Pleidooi voor de Batswa. — **de Bouveignes O.**, De Grandpré à la côte d'Angola en 1786-1787. — **de Cocker M.**, Vlees-en vistaboe bij de Ngaka. — IV. 1950. 1. **Bruyns L.**, Kollektieve Hoeven. — **Geurts L.**, Etude démographique des populations Bakwa Mputu du territoire de Lusambo. — **de Cocker P.**, Oorzakelijkheid en moraal-beschouwingen in de Ngbaka-verhalen. — **Soors M.**, A propos des découvertes préhistoriques en Haut-Ituri. — **Gelders V.**, Problèmes de rencontre de civilisations. — 2. In memoriam, Edouard De Jonghe. — **Larochette J.**, Problèmes culturels et problèmes linguistiques au Congo Belge. — **Costermans B.**, Sipema Puberteits-ceremonie bij de Logo-Avokaya. — **Jadot J. M.**, Les arts populaires au Congo Belge, au Ruanda et dans l'Urundi. — **van Bulck V.**, Classification des groupes de langues en Afrique selon Westermann. — **de Cocker M.**, Defensieve magie in de Ngabakanamen. — 3. **Kagame A.**, Bref aperçu sur la poésie dynastique du Rwanda. — **Stappers L.**, Tussen Luba en Songye. — **de Cocker M.**, Essai de parallélisme biblico-congolais. — **Soors M.**, Notes sur les Pygmées. — **de Cocker M.**, Enkele gegevens over een zekere vorm van totemisme bij de Ngbaka. — 4. **Philipps T.**, Les sciences naturelles sous les tropiques africains. — **Bogaerts H.**, Bij de Basala Mpasu, de koppensnellers van Kasai. — **Scalais A.**, La réorganisation scolaire au Congo Belge.

THE MUSLIM WORLD

A Quarterly Review of History, Culture, Religions and the Christian Mission in Islamdom.

Founded in 1911 as The Moslem World by S. M. Zwemer, D. D., Litt. D.
EDITOR: EDWIN E. CALVERLEY, Ph. D.

ASSOCIATE EDITORS

THE REV. L. E. BROWNE, D. D., Leeds, England	MISS CONSTANCE E. PADWICK, Khartoum, Sudan
PROF. ARTHUR JEFFERY, Ph. D., New York, N. Y.	PROF. HENDRICK KRAEMER, D. PHILOL., Céligny, Vaud, Switzerland
THE REV. E. E. ELDER, Ph. D., Cairo, Egypt	THE REV. CANON CLAUDE L. PICKENS Ph. D., Hankow, China
THE REV. MURRAY T. TITUS, Ph. D., Moradabad, U. P., India	PROF. E. J. JURJI, Ph. D., Princeton, N. J.
THE REV. D. M. DONALDSON, Ph. D., Aligarh, India	

ADVISORY AND CORRESPONDING EDITORS

THE REV. E. F. F. BISHOP, M. A., Glasgow, Scotland	THE REV. JAMES ROBSON, D. LITT., Manchester, England
PROF. JAMES CANNON, III, D. D., Durham, N. C.	PROF. J. W. SWEETMAN, D. D., Birmingham, England
THE REV. E. H. DOUGLAS, Ph. D., Constantine, Algeria	PROF. WILLIAM THOMSON, Ph. D., Cambridge, Mass.
PROF. H. A. R. GIBB, M. A., Oxford, England	THE REV. J. CHRISTY WILSON, D. D., Princeton, N. J.
F. LYMAN MACCALLUM, Istanbul, Turkey	PROF. F. V. WINNETT, Ph. D., Toronto, Canada
THE REV. J. E. MERRILL, Ph. D., Beacon, N. Y.	MISS GLORA M. WYSNER, Ph. D., New York, N. Y.

CONTENTS FOR JULY 1950

Prayer	JOHN VAN ESS
The Teaching of Religion in Egypt	EARL EDGAR ELDER
Folklore in Islam	A. S. TRITTON
Why a Muslim Official Changed his Faith	CADY H. ALLEN
The Qur'an as Scripture, III	ARTHUR JEFFERY
Free Will and Predestination in Early Islam, I	WILLIAM THOMSON
Book Reviews — Current Topics	
Survey of Periodicals	SUE MOLLESON FOSTER

PUBLICATION OFFICE: 73 Main Street, Brattleboro, Vermont.
PUBLISHER: The Hartford Seminary Foundation, Hartford 5, Conn.
MARSHALL, MORGAN & SCOTT, LTD., 33 Ludgate Hill, London, E. C. 4.
NILE MISSION PRESS, Box 460, Cairo, Egypt.
Y. M. C. A. PUBLISHING HOUSE, 5 Russell Street, Calcutta, India.

Subscription price \$ 2.00 or 8 shillings.

	Seite
Crottet Robert : Forêts de la Lune (Dominik Schröder)	928
Ränk Gustav : Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nord- eurasischen Völker (Josef Szövérfy)	929
Schaeder Hans Heinrich : Der Orient in deutscher Forschung (Josef Henninger)	929
Moscatti Sabatino : Storia e civiltà dei Semiti (Josef Henninger)	930
Seton-Williams M. V. : Britain and the Arab States (Josef Henninger)	930
Smith Margaret : Al-Ghazālī the Mystic (Ernst Bannerth)	931
Cerulli Enrico : Etiopi in Palestina I. (Josef Henninger)	932
Furlani Giuseppe : I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandeï (W. Baum- gartner)	932
The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia) (W. Baumgartner)	932
de Jong J. W. : Cinq chapitres de la Prasannapadā (Constantin Regamey)	934
Ruben W. : Die Philosophen der Upanishaden (Constantin Regamey)	936
Ibn Faḍlallāh Al-'Omari's Bericht über Indien (Ernst Bannerth)	939
Jungblut Leonard, S. V. D. : „Misdadige“ stammen (Arnold Burgmann)	940
— Die Missetäterstämme (Arnold Burgmann)	940
Jouin Bernard Y. : La Mort et la Tombe (Rud. Rahmann)	940
Thomson R. C. Muirhead : Assam Valley (Rud. Rahmann)	942
Hermanns Matthias : Die Nomaden von Tibet (W. Eberhard)	942
Sylwan Vivi : Investigation of Silk from Edsen-gol and Lop-nor (J. Maringer)	947
Reitz Karl, S. V. D. : Die Angaben des <i>Engishiki</i> zum <i>Ainihe no Matsuri</i> — Bibliographie ausländischer Shintoforschung (Wilhelm Gundert)	948
Valignano Alessandro, S. J. : Il Ceremoniale per i Missionari del Giappone (Joh. Beckmann)	951
Lindblom Gerhard : The One-Leg Resting Position (Nilotenstellung) in Africa and elsewhere (Peter Schumacher)	952
Koller P. Ange, O. F. M. : Essai sur l'esprit du Berbère marocain (J. Henninger)	952
Westermann D. : Die Volkwerdung der Hausa (Hugo Huber)	953
Richard-Molard Jacques : Afrique Occidentale Française (Hugo Huber)	953
Gabus Jean : L'Afrique aux trois visages (Richard Mohr)	954
Fortes M. : The Dynamics of Clanship among the Tallensi (Hugo Huber)	955
— The Web of Kinship among the Tallensi (Hugo Huber)	955
Kjersmeier Carl : Ashanti-Vaegtlodder (Hugo Huber)	958
Kwakume Henry : Précis d'Histoire du Peuple Ewe (Evhe) (Hugo Huber)	958
Lomami-Tshibamba P. : Ngando (Le Crocodile) (Pierre Schumacher)	959
Andersson Efr. : På upptäcktsfärd bland Kongos dvärgfolk (J. Maringer)	959
Lang A. et Tastevin C. : La Tribu des Va-nyaneka (Pierre Schumacher)	960
Bieber Otto : Geheimnisvolles Kaffa (Josef Henninger)	961
Vanneste M. : Legendes Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk (Richard Mohr)	962
Kuper Hilda : An African Aristocracy (Richard Mohr)	962
Thalbitzer William : The Ammassalik Eskimo (Zygmunt Estreicher)	963
The Mackenzie Eskimos (Zygmunt Estreicher)	965
Sieber S. A. : The Saulteaux Indians (Josef Haekel)	965
Orozco Gilberto : Tradiciones y Leyendas del Istmo de Tehuantepec (Georg Höltker)	968
Historia Tolteca-Chichimeca (Georg Höltker)	968
Anales de Tlatelolco (Georg Höltker)	969
Caso Alfonso : El Mapa de Teozacoalco (Georg Höltker)	970
Cook F. Sherburne and Simpson Lesley Byrd : The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century (Georg Höltker)	971
Reko Blas Pablo : Mitobotanica Zapoteca (Georg Höltker)	971
Termer Franz : Quauhtemallan und Cuzcatlan (Georg Höltker)	972
Rydén Stig : Archaeological Researches in the Highlands of Bolivia (Georg Höltker)	973
Medina R. Joaquin - Tamayo José Vargas : Cantas del Valle de Tenza (G. Höltker)	975
Kutscher Gerdt : Chimú. Eine altindianische Hochkultur (Hermann Trimborn)	975
Gusinde Martin : Die Yamana (K. Th. Preuss †)	978
Ramos Arthur : Die Negerkulturen in der Neuen Welt (Wilhelm Saake)	981
Wilson Laurence L. : Apayo Life and Legends (M. Vanoverbergh)	982
Vroklage Bernhard, S. V. D. : Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Beloe- nesen en enige andere volken (Arnold Burgmann)	984
Derrick R. A. : A History of Fiji (Georg Höltker)	985
Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck) : Arts and Crafts of the Cook Islands (G. Höltker)	986
Kjersmeier Carl : Art in New Guinea (Georg Höltker)	986
Mair P. L(ucy) : Australia in New Guinea (Georg Höltker)	987
Elkin A. P. : Aboriginal Men of High Degree (Georg Höltker)	988
Thérol Joseph : Martyrs des Archipels (Hugo Huber)	989
Levaré A. : Le confort aux colonies (Wilhelm Saake)	989
Marschalek Otto : Österreichische Forscher (Stephen Fuchs)	990
Bostan J. Herman : No Doubt India (Stephen Fuchs)	990

Preis dieses Halbbandes (Heft 1-3), ohne Porto: Schweiz Fr. 25.—, Ausland Fr. 30.— (im Falle einer allgemeinen Preissteigerung entsprechende Preiserhöhung vorbehalten).

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrucke. Werden mehr Abdrucke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckens und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wieviel Separatabdrucke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf den Verlag der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz.
Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an die Schriftleitung des „Anthropos“, Posieux (Freiburg), Schweiz.

Prix de ce demi-volume (Fascicules 1-3), port non compris: pour la Suisse, 25 fr., pour l'Etranger, 30 fr. (sous réserve de majoration en cas de hausse générale des prix).

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration, prière de s'adresser : A l'Imprimerie St-Paul, Fribourg, Suisse.

Pour tout ce qui concerne la rédaction, prière de s'adresser directement : A la rédaction de l'« Anthropos », Posieux (Fribourg), Suisse.

Price of this issue (numbers 1-3), postage not included: Switzerland Frcs. 25.—, Other Countries Frcs. 30.— (prices subject to change in case of a general rise).

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Imprimerie St-Paul, Fribourg, Switzerland.

For all information regarding the magazine please address: Editor of « Anthropos », Posieux (Fribourg), Switzerland.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In der Schweiz beim : Paulusverlag, Freiburg.

In Deutschland bei : F. A. Brockhaus, Reinsburgstraße 35 a, Stuttgart-W.

In Österreich bei : Missionsbuchhandlung St. Gabriel, Mödling bei Wien.

En France chez : Paul Geuthner (Librairie orientaliste), 12, rue Vavin, Paris VI^e.

In England: Luzac & Co., Great Russell Street 46, London W. C. 1.

In Italia presso : Fed. Pustet, Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A, Roma.

In United States and Canada: Agency of the "Anthropos", Techny (Illinois), U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Mansilla 3865, Buenos Aires.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Moneda 1661, Santiago de Chile.

Verantwortlicher Schriftleiter : Fritz Bornemann, S.V. D.,
Posieux (Freiburg), Schweiz.

INDEX AUCTORUM

Tractatus.

	Pag.
Aufinger Albert : Mythological Fragments from the Small Islands near Madang (New Guinea)	779-786
Borchardt Paul : Ein nordafrikanischer Messinghelm (ill.)	856-860
van Bulck V. : XVIII Vlaamse Filologen-congres (Gent, 19-21 Avril 1949)	355-356
— — La stratification culturelle de l'Afrique d'après H. Baumann . . .	593-617
Champion Pierre : La tache pigmentaire congénitale en Indochine (carte)	25-48
Drabbe P. : Talen en Dialecten van Zuid-West Nieuw-Guinea (Karte). . .	545-574
E. : Neue Zielsetzungen der Anthropologie in Deutschland	369-370
von Ehrenfels U. R. : A Kadan Creation-Myth	165-176
Estermann C. : Le bétail sacré chez quelques tribus du sud-ouest de l'Angola (ill.)	721-732
Estreicher Zygmunt : Die Musik der Eskimos (ill.)	659-720
Frick Johann : Magische Schutzmittel für Kinder aus dem Westtal von Sining	787-800
von Fürer-Haimendorf Christoph : Youth-Dormitories and Community Houses in India (ill.)	119-144
Gehberger Johann : Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas (ill., Karte)	295-341 ; 733-778
Graf Walter : Zur Frage der Vokaleinlagen und Füllsel bei Gesängen primitiver Volksstämme	363-366
— — Einige Bemerkungen zur Schlitztrommel-Verständigung in Neuguinea	861-868
Haekel Josef : Die Dualsysteme in Afrika	13-24
von Heine-Geldern R. : Cultural Connections between Asia and pre-Columbian America	350-352
van Helvert L. F. : Burial Rites of the Gonds	209-222
Henninger Josef : Zur Herkunft eines islamischen Opfergebetes	852-856
Hentze Carl : Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens für <i>t'ou</i> = Kopf (ill.)	800-820
Hermanns Matthias : Wandel des Weltbildes	367-369
Höltker Georg cf. Rutil - Höltker.	
Kern Fritz : Ein Spätwerk des britischen Evolutionismus	287-294
Knobloch Johann : Volkskundliche Sinti-Texte	223-240
Koppers Wilhelm : Die historische Ethnologie und der 29. Internationale Amerikanistenkongreß (New York 5.-12. 9. 1949)	353-354
— — Leopold Walk, 1885-1949	869-871
Lahovary N. : Du nouveau sur le problème des origines humaines	183-194
Lanyon-Orgill P. A. : A Comparative Vocabulary of the Languages of the Island of Choiseul, British Solomon Islands, Melanesia (map) . . .	57-80
Laufer Carl : Die Taulil und ihre Sprache auf Neubritannien (Karte) . .	627-640
Lewy Ernst : Zu den Lehnworten und zur Sprachgeographie	49-56

Loeb E. M. : Courtship and the Love Song	821-851
Müller-Lisowski Kate : Social Counter-Currents, reflected in Old Norse Traditions	539-544
Nicolas François J. : Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta, A. O. F. (ill., carte)	81-118
Routil Robert und Höltker Georg : Ein papuanisches Zwillingspaar beim Stamm der Tanggum in Neuguinea (ill.)	575-592
Ruben Walter : Indische Mysterien	357-362
Scheerder et Tastevin : Les Wa lu guru (carte)	241-286
Schmidt Wilhelm : John Montgomery Cooper, 1881-1949	342-349
von Sicard Harald : Die Rembetu (Karte)	195-208
Stonor C. R. : The Feasts of Merit among the Northern Sangtam Tribe of Assam (ill.)	1-12
Tastevin cf. Scheerder - Tastevin.	
Uhlenbeck C. C. : Zu einzelnen Eskimowörtern	177-182
Verri Sisto : Saggio di Comparazione Lessicale fra il Cunama e le Lingue Bari e Lotuxo	618-626
Wahle Ernst : Geschichte der prähistorischen Forschung	497-538
Worms Ernest A. : Feuer und Feuerzeuge in Sage und Brauch der Nordwest-Australier (Karte, ill.)	145-164
— — <i>Djamar, the Creator. A Myth of the Bäd, West Kimberley, Australia</i> (ill.)	641-658

Miscellanea.

Adair John and Vogt Evon : Navaho and Zuni Veterans : A Study of Contrasting Modes of Culture Change	885-886
Adam Leonhard : Some Uncommon Perforated Stone Implements from the Morobe and Mt. Hagen Areas, New Guinea	388
Ashkenazi Touvia : Arab et-Teyaha.	377
Biermann Charles : La géographie humaine	371
Bloch Alfred : Qašida	375-376
Boelaert E. : La situation démographique des Nkundo-Mongo	381-382
Brausch G. : La société n'kutshu	382-383
Breuil Henri : The Age and the Authors of the Painted Rocks of Austral Africa	884-885
Bühler-Oppenheim Kristine : Zur Geschichte des Tabaks	373
Capell A. : Two Tonal Languages of New Guinea	388
Cerulli Enrico : Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino	378-379
Czermak Wilhelm : Vom Sinn der vokallosten Schriften	874
Demeerseman A. : L'évolution de la famille tunisienne	882-883
Eberhard Wolfram : Studies of Near Eastern and Chinese Folk-Tales.	880-881
Erdmann Kurt : Eberdarstellung und Ebersymbolik in Iran	374-375
Estreicher Zygmunt : La musique des Esquimaux-Caribous (Collection Gabus)	383-384
Field Henry : The Anthropology of Iraq. I, 2 : The Lower Euphrates-Tigris Region	878
Frings Theodor : Minnesinger und Troubadours	876-877
von Fürer-Haimendorf C. : Notes on the Stone Age in India	878-879
Gadola Guglielm : Das Füllenopfer im Bündner Oberland	876
Grottanelli Vinigi L. : I Pre-Niloti : un' arcaica provincia culturale in Africa	379-380
— — Antropofagia reale ed imaginaria nel mondo camitico	881-882
Hančar Franz : Die Ausweitung unseres Geschichtsbildes durch die sowjetische Urgeschichtsforschung	878

Hatt G. : Asiatic Influences in American Folklore	885
Hinderling Paul : Über steinzeitliche Beile der Südsee	890
Höltker Georg : Steinerner Ackerbaugeräte. Ein Problem der Vor- und Frühgeschichte in völkerkundlicher Beleuchtung	876
Höltker G. und Routil R. : Handlinienmuster und Heiratsklassen	890
Hutton J. H. : West Africa and Indonesia : A Problem in Distribution	888-889
Jamme A. : Classification descriptive générale des inscriptions sud-arabes	376-377
Jirku A. : Die Megalith-Kultur in Palästina	877
de Jonghe Ed. : Les formes de l'asservissement dans les sociétés indigènes du Congo belge.	883
Keers W. : An Anthropological Survey of the Eastern Little Sunda Islands. — The Negrito's of the Eastern Little Sunda Islands. — The Proto-Malay of the Netherlands East-Indies	385-387
Kerényi Karl : Mensch und Maske	875-876
Kunst J. : De inheemsche muziek en de zending	385
Lagercrantz Sture : The Chewing Brush, Especially in Africa	881
Laufer Carl : Der Baumbär in Sage und Sitte der Gunantuna auf Neubritannien	387
Leyder Jean : Enquête relative à la recherche et l'étude de dessins de jeunes primitifs du Congo belge.	381
Loeffler-Delachaux Marguerite : Le cercle — un symbole	875
Lommel Andreas : Schlange und Drache in Hinterindien und Indonesien	889
de Menasce P. J. : Arabische Philosophie	375
Mussolini Gioconda : Os meios de defesa contra a moléstia e a morte em duas tribos brasileiros : Kaingang de Duque de Caxias e Boróro Oriental	887
Nehring A. : Die Wortsippe von griech. <i>καβάλλης</i>	877
Noone H. V. V. : Large Australian Axeheads	890
Nooteboom C. : De betrekkingen tussen Madagascar en Indonesie	888
Oakley K. P. and Hoskins C. R. : New Evidence on the Antiquity of Piltown Man	873
— — and Montagu M. F. Ashley : A Reconsideration of the Galley Hill Skeleton	872-873
Palès L. : Organisme d'enquête pour l'étude anthropologique des populations indigènes de l'A. O. F. Alimentation — nutrition	380-381
Parenti Raffaello : Contributo alla conoscenza della craniologia del Fezzan	883
Pereira José Anthero Junior : Alguns Apontamentos de Arqueologia e Pré-Historia	886
Philipson J. : Nota sobre a interpretação sociológica de alguns designativos de parentesco do Tupi-Guarani	888
Piaget Jean et Szeminska Alina : La genèse du nombre chez l'enfant	873-874
von Planta J. M. : Vergleichende Studie über die Sprachen der Schweiz	374
Portmann Adolf : Das Ursprungsproblem	872
van Riet Lowe C. : Prehistoric Research in South Africa	884
Rosado Vingt-un : Os Selvícolas Brasileiros e o Preformismo	887
Rüstow Alexander : Entstehungs- und Lebensbedingungen der Hochkulturen	371-372
Schaden Egon : Relações intertribais e estratificação social entre índios sulamericanos	384-385
Schaden Francisco S. G. : Índios e Caboclos. 7. A Iara e a Loreley	886-887
Specht Franz : Zum sakralen <i>u</i>	874-875
Steinmann Alfred : Das Batiken in China	880
Stewart Omer C. : Ute Peyotism. A Study of a Cultural Complex	384
Terra G. J. A. : The Ethnological Affinities of the Type of Horticulture in Indonesia.	889-890
Trombe Félix et Dubuc Gabriel : Le centre préhistorique de Ganties-Montespan	373
Tucci Giovanni : Contributo alla conoscenza dei Tuareg di Gat	882

Tucci Giuseppe : Tibetan Folksongs from the District of Gyantse	880
Uray Géza : The Classification of the Dialects of Eastern Tibet	879
Vaufrey Raymond : L'art rupestre nord-africain	378
Westermann Diedrich : Sprachbeziehungen und Sprachverwandtschaft in Afrika	377
Wils J. : Het teken in de taal	874

Recensiones.

Libri recensiti.

Abegg Emil : Indische Psychologie. 132 pp. Zürich 1945. (E. FRAUWALLNER)	430-431
Adam Leonhard : Primitive Art. 271 pp., ill. Harmondsworth (Middlesex) 1949. (GEORG HÖLTKE)	396-398
— — Arte Primitivo. 240 pp., ill. Buenos Aires 1947. (GEORG HÖLTKE)	396-398
Andersson Efr. : På upptäcktsfärd bland Kongos dvärgfolk. 176 pp., ill. Stockholm 1942. (J. MARINGER)	959
Appenzeller Heinz : Einblick in die Welt der Sprache. Grundriß der Thaisprache. 48 pp. Zürich 1949. (ANTON LÄMMERHIRT)	909
(Bächler) : Corona amicorum, EMIL BÄCHLER zum 80. Geburtstag : 10. Februar 1948. 225 pp., ill. St. Gallen 1948. (RICHARD PITTIONI)	915-916
Bacot Jacques : Grammaire du tibétain littéraire. Index morphologique. 151 pp. Paris 1948. (MATTHIAS HERMANN)	412
Baeschlin A., Bühler A. und Gschwend M. : Wegleitung für die Aufnahme der bäuerlichen Hausformen und Siedlungen in der Schweiz. 240 pp., ill. Basel 1948. (GEORG HÖLTKE)	416
Beck Walter : Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Feldarbeit. VII + 185 pp., ill. Stuttgart 1943. (RICHARD MOHR)	433-434
Beckmann Johannes : Die katholische Kirche im neuen Afrika. 372 pp., Karte. Einsiedeln und Köln 1947. (HEINRICH EMMERICH)	441
Berlin Heinrich : Anales de Tlatelolco (Unos Annales Historicos de la Nacion Mexicana) y Codice de Tlatelolco. XXIII + 128 pp., ill. México, D. F. 1948. (GEORG HÖLTKE)	969-970
— — Historia Tolteca-Chichimeca. Anales de Quauhtinchan. 147 pp., ill., mapa. México, D. F. 1947. (GEORG HÖLTKE)	968-969
Bibliographie Linguistique des années 1939-1947. XXIV + 237 pp. Utrecht et Bruxelles 1949. (ARNOLD BURGMANN)	909
Bieber Otto : Geheimnisvolles Kaffa. Im Reich der Kaisergötter. 216 pp., Karten, ill. Wien 1948. (JOSEF HENNINGER)	961
Bloch J. : Structure grammaticale des langues dravidiennes. XV + 101 pp. Paris 1946. (CONSTANTIN REGAMEY)	408-409
Bostan J. Herman : No Doubt India. 129 pp., ill. The Hague (s. a.). (STEPHEN FUCHS)	990
Boxer C. R. : The Topasses of Timor. 22 pp., map, ill. Amsterdam 1947. (B. VROKLAGE)	451
Braidwood Robert J. : Prehistoric Man. 117 pp., ill. Chicago 1948. (RICHARD PITTIONI)	916
Brandenstein Wilhelm : Einführung in die Phonetik und Phonologie. 104 pp. Wien 1950. (A. BURGMANN)	907-908
Brodrick Alan Houghton : Lascaux. A Commentary. 142 pp., ill. London 1949. (J. MARINGER)	917
Bryson Lyman, Finkelstein Louis, MacIver R. M. (ed.) : Conflicts of Power in Modern Culture. XX + 703 pp. New York and London 1947. (EDUARD KROKER)	463-465

- Bühler-Oppenheim Kristin und Alfred** : Die Textiliensammlung FRITZ IKLÉ-HUBER im Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde, Basel. I-VI + 83-267 pp., ill. Zürich 1948. (GERTRUD V. PALOTAY) 398-399
- van Bulck Gaston** : Les Recherches linguistiques au Congo Belge. 767 pp. Bruxelles 1948. (PIERRE SCHUMACHER) 399-402
- — Manuel de Linguistique Bantoue. 323 pp., carte. Bruxelles 1949. (WALBERT BÜHLMANN). 913-914
- Caso Alfonso** : El Mapa de Teozacoalco. 40 pp., mapa, ill. México, D. F. 1949. (GEORG HÖLTKE) 970
- Cerulli Enrico** : Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme. Vol. I. XV + 459 pp., ill. Roma 1943. (JOSEF HENNINGER) 932
- Chmielewski J.** : The Typological Evolution of the Chinese Language. 59 pp. Kraków 1949. (CONSTANTIN REGAMEY) 409-411
- Cook F. Sherburne and Simpson Lesley Byrd** : The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century. VI + 242 pp., ill. Berkeley, Cal. 1948. (GEORG HÖLTKE) 971
- Crottet Robert** : Forêts de la Lune. Légendes Laponnes-Scoltes. 207 pp., ill. Neuchâtel 1950. (DOMINIK SCHRÖDER) 928
- Derrick R. A.** : A History of Fiji. Vol. I. VII + 250 + XXVIII pp., maps. Suva (Fiji) 1946. (GEORG HÖLTKE) 985
- Dieth Eugen** : Vademekum der Phonetik. XVI + 452 pp. Bern 1950. (A. BURGMANN) 907-908
- Dörrer Anton und Schmidt Leopold** (ed.) : Volkskundliches aus Österreich und Südtirol. HERMANN WOPFNER zum 70. Geburtstag dargebracht. 332 pp., Karten, ill. Wien 1947. (JOSEF SZÖVÉRFY) 927-928
- (Drower)** : The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia). Translated by E. S. DROWER. III + 218 pp., ill. London 1949. (W. BAUMGARTNER) 932-934
- Eckert Georg** : Totenkult und Lebensglaube im Caucatal. 61 pp., Karten, ill. Braunschweig 1948 (GEORG HÖLTKE). 442-443
- van der Eerden Lucia** : Maternity care in a Spanish-American community of New Mexico. X + 75 pp. Washington, D. C. 1948. (GEORG HÖLTKE) 444
- Elkin A. P.** : Aboriginal Men of High Degree. 148 pp., maps. Sydney (1945). (GEORG HÖLTKE). 988-989
- Fortes M.** : The Dynamics of Clanship among the Tallensi. An Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe, I. XX + 270 pp., map, ill. London 1945. (HUGO HUBER). 955-958
- — The Web of Kinship among the Tallensi. An Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe, II. XIV + 358 pp., ill. London 1949. (HUGO HUBER) 955-958
- von Fürer-Haimendorf Christoph** : The Reddis of the Bison Hills. XVII + 373 pp. London 1945. (STEPHEN FUCHS) 427-428
- Furlani Giuseppe** : I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandei. 71 pp. Roma 1948. (W. BAUMGARTNER) 932-934
- Gabus Jean** : L'Afrique aux trois visages. 257 pp., ill. Lausanne 1944. (RICHARD MOHR) 954-955
- de Goeje C. H.** : Zondvloed en Zondeval bij de Indianen van West-Indië. 64 pp. Amsterdam 1948. (B. VROKLAGE) 440
- Green M. M.** : Ibo Village Affairs. XI + 262 pp., map. London 1947. (HUGO HUBER) 435
- Gschwend Max** : Das Val Verzasca (Tessin). Seine Bevölkerung, Wirtschaft und Siedlung. VIII + 240 pp., ill. Aarau 1946. (OTTO TSCHUMI) 415-416

- Gusinde Martin** : Urwaldmenschen am Ituri. VIII + 420 pp., Karten, ill. Wien 1948. (V. VAN BULCK) 435-436
- — Die Yamana. Vom Leben und Denken der Wasser-Nomaden am Kap Horn. (Die Feuerland-Indianer. Bd. II.) XX + 1500 pp., Karten, ill. Mödling bei Wien 1937. (K. TH. PREUSS) 978-981
- — Anthropologie der Feuerland-Indianer. (Die Feuerland-Indianer. Bd. III, 2.) XVI + 511 pp., Karten, ill. Wien-Mödling 1939. (OTTO SCHLAGINHAUFEN) 918-920
- Hatt Gudmund** : Oldtidsagre. 182 pp., ill. København 1949. (RICHARD PITTIONI) 916
- Hermanns Matthias** : Die Nomaden von Tibet. Die sozial-wirtschaftlichen Grundlagen der Hirtenkulturen in A Mdo und von Innerasien. Ursprung und Entwicklung der Viehzucht. 382 pp., Karten, ill. Wien 1949. (W. EBERHARD) 942-947
- Herskovits Melville J.** : Dahomey. An Ancient West African Kingdom. Vol. I: XXI + 402 pp; Vol. II: XIV + 407 pp., ill. New York City 1938. (RICHARD MOHR) 432-433
- Homburger L.** : The Negro-African Languages. VII + 275 pp., map. London 1949. (JOHANNES LUKAS) 910-911
- Homeyer H.** : Von der Sprache zu den Sprachen. 461 pp. Olten 1947. (ARNOLD BURGMANN) 908-909
- Hubatka Clodoald** : Die materialistische Geschichtsauffassung. Ihr Recht und Unrecht im Lichte der Scholastik. 111 pp. Rorschach/Schweiz. (JOSEF LEO SEIFERT) 465-466
- Jensen Ad. E.** : Die drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitivvolk in den Molukken. XII + 320 pp., Karte, ill. Leipzig 1948. (B. VROKLAGE) 458-459
- de Jong J. W.** : Cinq chapitres de la Prasannapadā. XVI + 167 pp. Paris 1949. (CONSTANTIN REGAMEY) 934-936
- Jouin Bernard Y.** : La Mort et la Tombe. L'abandon de la Tombe. Les cérémonies, prières et sacrifices se rapportant a ces très importantes manifestations de la vie des autochtones du Darlac. VIII + 260 pp., ill. Paris 1949. (RUD. RAHMANN) 940-942
- Jungblut Leonhard** : « Misdadige » stammen. 376 pp. Heide-Kalmthout, Steyl-Tegelen (1945). (ARNOLD BURGMANN) 940
- — Die Missetäterstämme. Ein Buch von Indiens ältestem Volk. 342 pp., Karten, ill. Mödling bei Wien (1947). (ARNOLD BURGMANN) 940
- Kapadia K. M.** : Hindu Kinship. XVI + 320 + XL pp. Bombay 1947. (STEPHEN FUCHS) 426
- Kerényi Carlo** : La religione antica nelle sue linee fondamentali. XII + 285 pp. Bologna 1940. (G. HERZOG-HAUSER) 925-926
- Kilger Laurenz** : Die Missionen in Peru um 1600 nach der Bilderchronik des PHELIPE GUAMAN POMA DE AYALA. 55 pp., ill. Schöneck/Bekkenried 1948. (GEORG HÖLTKE) 445
- Kjersmeier Carl** : Ashanti-Vaegtlodder (Ashanti weights). 23 pp., ill. København 1948. (HUGO HUBER) 958
- — Art in New Guinea. 24 pp., ill. Copenhagen 1948. (GEORG HÖLTKE) 986-987
- Koller Ange** : Essai sur l'esprit du Berbère marocain. 2^e édition. 604 pp., carte. Fribourg en Suisse 1949. (JOSEF HENNINGER) 952-953
- Kossak Zofia** : Das Antlitz der Mutter. Bilder und Gedanken zur Geschichte Polens. 178 pp. Zürich 1948. (ZYGUNT ESTREICHER) 926-927
- Kunst Jaap** : Music in Java. Its history, its theory and its technique. Vol. I: XVI + 441 pp., ill.; II: 413-640 pp., ill. The Hague 1949. (H. SIMBRIGER) 447-448

- Kunst Jaap** : Around von HORNBOSTEL's Theory of the Cycle of Blown Fifth. 35 pp. Amsterdam 1948. (WALTER GRAF) 898-900
- Kuper Hilda** : An African Aristocracy. Rank among the Swazi. XII + 251 pp., map, ill. London 1947. (RICHARD MOHR) 962-963
- Kutscher Gerdt** : Chimu. Eine altindianische Hochkultur. 112 pp., Karte, ill. Berlin 1950. (HERMANN TRIMBORN) 975-977
- Kwakume Henry** : Précis d'Histoire du Peuple Ewe (Evhe). 40 pp. Lomé 1948. (HUGO HUBER) 958-959
- Lambert H. E.** : The Use of Indigenous Authorities in Tribal Administration : Studies of the Meru in Kenya Colony. 44 pp., map. Cape Town 1947. (PETER SCHUMACHER) 438
- Lang A. et Tastevin C.** : La Tribu des Va-nyaneka. IX + 213 pp., ill. Corbeil 1938. (PIERRE SCHUMACHER) 960-961
- Leiris Michel** : La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan Français). XXXII + 530 pp. Paris 1948. (JOHANNES LUKAS) 911-912
- Lelong M.-H.** : Mes frères du Congo. 481 + 484 pp. Alger 1946. (HUGO HUBER) 437
- Lestrade G. P.** : Some Venda Folk-Tales. 74 pp. Cape Town 1942. (PETER SCHUMACHER) 439
- Levaré A.** : Le confort aux colonies. Conseils pratiques pour la Vie coloniale. 323 pp. Paris 1947. (WILHELM SAAKE) 989-990
- Levin Ruth** : Marriage in Langa Native Location. III + 124 pp. Cape Town 1947. (PETER SCHUMACHER) 440
- Lindblom Gerhard** : The One-Leg Resting Position (Nilotenstellung) in Africa and elsewhere. 34 pp., map, ill. Lund 1949. (PETER SCHUMACHER) 952
- Lomami-Tshibamba P.** : Ngando (Le Crocodile). 117 pp., ill. Bruxelles 1948. (PETER SCHUMACHER) 959
- Mackay Ernest** : Early Indus Civilizations. London 1948. (STEPHEN FUCHS) 429-430
- Mair P. L(ucy)** : Australia in New Guinea. XVIII + 238 pp., ill. London 1948. (GEORG HÖLTKE) 987-988
- Marschalek Otto** : Österreichische Forscher. Ein Beitrag zur Völker- und Länderkunde. XV + 172 pp., Karten, ill. Mödling bei Wien 1949. (STEPHEN FUCHS) 990
- Medina R. Joaquín - Tamayo José Vargas** : Cantas del Valle de Tenza. Tomo I : XLVII + 270 pp., mapa; II : 276 pp.; III : 191 pp. Bogotá 1949. (GEORG HÖLTKE) 975
- de Menasce Pierre Jean** : Une Apologétique mazdéenne du IX^e siècle : Škand-gumānik Vičār. La solution décisive des doutes. 299 pp. Fribourg en Suisse 1945. (EMIL ABEGG) 419-420
- Menges Karl H.** : Qaraqalpaq Grammar. I : Phonology. XVIII + 110 pp., maps. New York 1947. (STEFAN WURM) 403-408
- Meyerson Ignace** : Les fonctions psychologiques et les œuvres. 223 pp. Paris 1948. (PAUL GUILLAUME) 902-903
- Milewski T.** : Zarys językoznawstwa ogólnego (Outline of General Linguistics). I : VII + 208 pp.; II : 424 pp.; Atlas 64 pp., 63 maps. Lublin, Kraków 1947-1948. (CONSTANTIN REGAMEY) 904-906
- Moscatti Sabatino** : Storia e civiltà dei Semiti. XV + 245 pp., ill. Bari 1949. (JOSEF HENNINGER) 930
- Müller Emil** : Wörterbuch der Djaga-Sprache (Madjame-Mundart). 55 + 411 pp. Hamburg 1947. (PETER SCHUMACHER) 912-913
- Nielsen Ditlef** : Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. 2. Bd. Die drei Naturgottheiten, 1. Teil. XVIII + 250 pp., ill. København 1942. (JOSEF HENNINGER) 416-419
- Nieuwenhuis A. A. J.** : Een anthropologische studie van Tenggerezen en Slamet-Javanen. XII + 187 pp., ill. Leiden (1948). (B. VROKLAGE) 448-449

- Oei Tjong Bo (Huang Tsung Mo)**: *Niederländisch-Indien. Eine Wirtschafts-*
studie. XX + 276 pp. Zürich 1948. (HERM. BADER) 449-451
- Orozco Gilberto**: *Tradiciones y Leyendas del Istmo de Tehuantepec.* 251 pp.,
 ill. México 1946. (GEORG HÖLTKE) 968
- Özgüç Tahsin**: *Die Bestattungsbräuche im vorgeschichtlichen Anatolien.*
 162 pp., ill. Ankara 1948. (RICHARD PITTIONI) 917-918
- und **Nimet**: *Ausgrabungen in Karahöyük.* 106 pp., Karten, ill.
 Ankara 1949. (RICHARD PITTIONI) 917
- Périer Gaston-D.**: *Les Arts Populaires du Congo Belge.* 77 pp., carte, ill.
 Bruxelles 1948. (GEORG HÖLTKE) 437-438
- Pettazzoni Raffaele**: *Miti e Leggende. I: Africa - Australia.* XXVIII +
 480 pp., carte, ill. Torino 1948. (V. VAN BULCK) 395-396
- Pich Jakob**: *Aus der Vergangenheit des Marktes Hadersdorf am Kamp.*
Ein Heimatbuch. XII + 334 pp., ill. Horn (N.-Öst.) 1947. (JOSEF
 SZÖVÉRFY) 928
- Prijs Leo**: *Jüdische Tradition in der Septuaginta.* XXV + 118 pp. Leiden
 1948. (M.-A. v. D. QUDENRIJN) 420-425
- Proskouriakoff Tatiana**: *An Album of Maya Architecture.* 135 pp., map, ill.
 Washington, D. C. 1946. (GEORG HÖLTKE) 443-444
- Ramos Arthur**: *Die Negerkulturen in der Neuen Welt.* 203 pp., ill. Erlén-
 bach-Zürich (o. J.). (WILHELM SAAKE) 981-982
- Randa Alexander**: *Orient und Okzident.* 138 pp. Zürich 1948. (JOSEF
 HENNINGER) 926
- Ränk Gustav**: *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der*
nordeurasischen Völker. Ein Beitrag zur nordeurasischen Ethnologie.
I. Teil. 136 pp., ill. Stockholm 1949. (JOSEF SZÖVÉRFY) 929
- (**Rasmussen**): *The Mackenzie Eskimos. After KNUD RASMUSSEN's Post-*
humous Notes edited by H. OSTERMANN. 166 pp., ill. Copenhagen
 1942. (ZYGUNT ESTREICHER) 965
- Reitz Karl**: *Die Angaben des Engishiki zum Ainihe no Matsuri. Biblio-*
graphie ausländischer Shintoforschung. 143 pp. Tôkyô 1946. (WIL-
 HELM GUNDE) 948-951
- Reko Blas Pablo**: *Mitobotanica Zapoteca.* 157 pp., ill. Tacubaya, D. F. 1945.
 (GEORG HÖLTKE) 971-972
- Richard-Molard Jacques**: *Afrique Occidentale Française.* XIV + 239 pp.,
 ill. Paris 1949. (HUGO HUBER) 953-954
- Robertson Alexander**: *The Mahar Folk. A Study of Untouchables in*
Maharashtra. XII + 101 pp. (London) 1938. (STEPHEN FUCHS) 429
- Ruben W.**: *Die Philosophen der Upanishaden.* 338 pp. Bern 1947. (CON-
 STANTIN REGAMEY) 936-939
- Rydén Stig**: *Archaeological Researches in the Highlands of Bolivia.* 562 pp.,
 maps, ill. Göteborg 1947. (GEORG HÖLTKE) 973-974
- Saccasyn-della Santa E.**: *Les figures humaines du Paléolithique supérieur*
Eurasiatique. 208 pp., ill. Anvers 1947. (RICHARD PITTIONI) 413
- Santa-Olalla Julio Martínez**: *Esquema paletnológico de la península Hispánica.*
 156 pp., ill. Madrid 1946. (RICHARD PITTIONI) 413
- Schaeder Hans Heinrich** (ed.): *Der Orient in deutscher Forschung. Vor-*
träge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942. XII + 261 pp.,
 ill. Leipzig 1944. (JOSEF HENNINGER) 929-930
- Schapera J. and van der Merwe D. F.**: *Notes on the Noun Classes of some*
Bantu Languages of Ngamiland. III + 181 pp. Cape Town 1942.
 (PETER SCHUMACHER) 402-403
- *Notes on the Tribal Groupings, History, and Customs of the Bakgala-*
gadi. III + 191 pp., maps. Cape Town 1945. (PETER SCHUMACHER) 438-439

- Schärer H.** : Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. VI + 236 pp., Karte, ill. Leiden 1946. (LEOPOLD WALK) 452-457
- Schlosser Katesa** : Propheten in Afrika. 426 pp., Karte. Braunschweig 1949. (GEORG HÖLTKE) 431-432
- Schmidt Wilhelm** : Der Ursprung der Gottesidee. Bd. VIII. Die afrikanischen Hirtenvölker : Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden. XXX + 777 pp., Karte, ill. Münster i. W. 1949. (RICHARD MOHR) 891-894
- — Der Ursprung der Gottesidee. Bd. IX. Die asiatischen Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und der Abakan-Tataren. XXXII + 900 pp. Freiburg (Schweiz) und Münster i. W. 1949. (ERNST BANNERTH) 894-898
- — Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes. Band I : XV + 326 pp. ; II : XII + 329 pp. ; III : XIX + 619 pp. Luzern 1946-1949. (C. C. UHLENBECK) 921-924
- Schneider Marius** : El origen musical de los animales-simbolos en la mitología y la escultura antiguas. 472 pp. Barcelona 1946. (DONOSTIA) 900-901
- — La danza de espadas y la tarantela. 212 pp. Barcelona 1948. (DONOSTIA) 900-901
- Schoembs Jakob** : Aztekische Schriftsprache. Grammatik (mit Lautlehre), Text und Glossar. 212 pp. Heidelberg 1949. (GEORG HÖLTKE) 914-915
- Schumacher Peter** : Anthropologische Aufnahmen bei den Kivu-Pygmäen. 69 pp., Karte, ill. Bruxelles 1939. (ROBERT RUTIL) 920-921
- Seton-Williams M. V.** : Britain and the Arab States. A Survey of Anglo-Arabian Relations, 1920-1948. IX + 330 pp., maps. London 1948. (JOSEF HENNINGER) 930-931
- Sieber S. A.** : The Saulteaux Indians. 160 pp. Manitoba 1948. (JOSEF HAEKEL) 965-968
- Smith Margaret** : Al-Ghazālī the Mystic. A Study of the Life and Personality of Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. 247 pp. London 1944. (ERNST BANNERTH) 931
- Spies Otto** (ed.) : IBN FAḌLALLĀH AL-'OMARĪ's Bericht über Indien in seinem Werke Masālik al-Abṣār fi mamālik al-amṣār. VI + 69 + 41 pp., Karte. Leipzig 1943. (ERNST BANNERTH) 939-940
- Swellengrebel J. L.** : Kerk en Tempel op Bali. 317 pp., kaart, ill. 's-Gravenhage 1948. (B. VROKLAGE) 446-447
- von Sydow C. W.** : Selected Papers on Folklore. Published on the occasion of his 70th Birthday. 259 pp., ill. Copenhagen 1948. (JOSEF SZÖVÉRFY) 924-925
- Sylwan Vivi** : Investigation of Silk from Edsen-gol and Lop-nor. X + 180 pp., ill. Stockholm 1949. (J. MARINGER) 947-948
- Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck)** : Arts and Crafts of the Cook Islands. 533 pp., ill. Honolulu (Hawaii) 1944. (GEORG HÖLTKE) 986
- Termer Franz** : Quauhtemallan und Cuzcatlan. Der erste und zweite Bericht des PEDRO DE ALVARADO über die Eroberung von Guatemala und El Salvador im Jahre 1524. 106 pp., Karte, ill. Hamburg (-Wandsbek) 1948. (GEORG HÖLTKE) 972-973
- Thalbitzer William** : The Ammassalik Eskimo. II, 2. Social Customs and Mutual Aid. 172 pp., ill. København 1941. (ZYG MUNT ESTREICHER) 963-964
- Thérol Joseph** : Martyrs des Archipels. 252 pp. Paris 1948. (HUGO HUBER) 989
- Thompson Stith** : The Folk tale. X + 510 pp. New York 1946. (JOSEF SZÖVÉRFY) 413-415
- Thomson R. C. Muirhead** : Assam Valley. Beliefs and Customs of the Assamese Hindus. 96 pp., ill. London 1948. (RUD. RAHMANN) 942
- Trimborn Hermann** : Indianische Welt in geschichtlicher Schau. 94 pp., ill. Iserlohn 1948. (GEORG HÖLTKE) 445

- (Tschumi) : Festschrift für OTTO TSCHUMI, zum 22. November 1948. 165 pp. Frauenfeld 1948. (RICHARD PITTIONI) 412
- Valignano Alessandro : Il Ceremoniale per i Missionari del Giappone. XV + 359 pp., ill. Roma 1946. (JOH. BECKMANN) 951
- Vanneste M. : Legendes Geschiedenis en Gebruiken von een Nilotisch Volk. Alur Teksten (Mahagi, Belgisch Kongo). 201 pp. Bruxelles 1949. (RICHARD MOHR) 962
- Vicedom F. Georg und Tischner Herbert : Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea. Band I : XV + 264 pp., ill. ; II : XII + 484 pp., ill. ; III : XX + 196 pp., ill. Hamburg 1943-48. (GEORG HÖLTKE) 459-463
- Vroklage Bernhard : Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Beloenesen en enige andere volken. 142 pp. Roermond-Maaseik 1949. (ARNOLD BURGMANN) 984-985
- Wagley Charles and Galvão Eduardo : The Tenetehara Indians of Brazil. A Culture in Transition. XVII + 200 pp., ill. New York, London and Bombay 1949. (HERBERT BALDUS) 441-442
- Westermann D. : Die Volkwerdung der Hausa. 44 pp. Berlin 1950. (HUGO HUBER) 953
- Wilson Laurence L. : Apayo Life and Legends. 195 pp., ill. (s. l.) 1947. (M. VANOVERBERGH) 982-984
- Wulff K. : Über das Verhältnis des Malayo-Polynesischen zum Indochinesischen. 157 pp. København 1942. (CONSTANTIN REGAMEY) 389-394

Auctores recensentes.

- | | |
|---|---|
| ABEGG 419. | KROKER 463. |
| BADER 449. | LÄMMERHIRT 909. |
| BALDUS 441. | LUKAS 910, 911. |
| BANNERTH 894, 931, 939. | MARINGER 917, 947, 959. |
| BAUMGARTNER 932. | MOHR 432, 433, 891, 954, 962 ³ . |
| BECKMANN 951. | V. D. OUDENRIJN 420. |
| BÜHLMANN 913. | V. PALOTAY 398. |
| VAN BULCK 435, 395. | PITTIONI 412, 413 ² , 915, 916 ² , 917 ² . |
| BURGMANN 907, 908, 909, 940, 984. | PREUSS 978. |
| DONOSTIA 900. | RAHMANN 940, 942. |
| EBERHARD 942. | REGAMEY 389, 408, 409, 904, 934, 936. |
| EMMERICH 441. | ROUTIL 920. |
| ESTREICHER 926, 963, 965. | SAAKE 981, 989. |
| FRAUWALLNER 430. | SCHLAGINHAUFEN 918. |
| FUCHS 426, 427, 429 ² , 990 ² . | SCHRÖDER 928. |
| GRAF 898. | SCHUMACHER 399, 402, 438 ² , 439, 440, |
| GUILLAUME 902. | 912, 952, 959, 960. |
| GUNDERT 948. | SEIFERT 465. |
| HENNINGER 416, 926, 929, 930 ² , 932, | SIMBRIGER 447. |
| 952, 961. | SZÖVÉRFY 413, 924, 927, 928, 929. |
| HAEKEL 965. | TRIMBORN 975. |
| HERMANN 412. | TSCHUMI 415. |
| HERZOG-HAUSER 925. | UHLENBECK 921. |
| HÖLTKE 396, 416, 431, 437, 442, 443, | VANOVERBERGH 982. |
| 444, 445 ² , 459, 914, 968 ² , 969, 970, | VROKLAGE 440, 446, 448, 451, 458. |
| 971 ² , 972, 973, 975, 985, 986 ² , 987, 988. | WALK 452. |
| HUBER 435, 437, 953 ² , 955, 958 ² , 989. | WURM 403. |

INDEX GEOGRAPHICUS *

Europa.**Allgemeines.**

Rassen und Völker R 921-24.
Beziehungen zum Orient R 926.

Einzelländer.

Old Norse Traditions 539-44.
Légendes Lapons-Scoltes R 928.
Paletnologia de la península Hispánica R 413.
Frankreich.
Ganties-Montespan, Centre préhistorique M 373.
Eiszeitliche Bilderhöhle von Lascaux R 917.
Deutschland, Anthropologie 369-70.
Schweiz.
Hausformen und Siedlungen R 416.
Sprachen M 374.
Das Val Verzasca (Tessin), Folklore R 415 s.
Füllenopfer im Bündnerland M 876.
Österreich.
Forscher R 990.
Volkskundliches R 927 s.
Sinti-Zigeuner 223-240.
Hadersdorf am Kamp, Vergangenheit R 928.
Polen, Geschichte R 926 s.
Nordeurasische Völker, Behausungen R 929.

Asia.**Allgemeines.**

Kulturbeziehungen nach Amerika 350-52, M 885.
Gottesidee der Hirtenvölker (Altai- und Abakan-Tataren, Alt-Türken) R 894-98.

Vorderer Orient.

Beziehungen zum Okzident R 926.
Britain and the Arab States R 930 s.
Araber, Philosophen M 375.
Chinesische Volksmärchen aus dem nahen Orient M 880 s.

Der Orient in deutscher Forschung R 929 s.

Semiten, Geschichte R 936.
Juden, Traditionen R 420-25.
Palästina.
Megalithkultur M 877.
Etiopi in Palestina R 932.
(Süd-), Beduinen M 377.
Südarabien, Inschriften M 376.
Anatolien, Bestattungsbräuche R 917 s.
Karahöyük (bei Elbistan), Ausgrabungen R 917.
Irak, Anthropologie M 878.
Iran, Kunst M 374 s.
Mandäer, Religion R 932-34.
Pontischer Raum, Prähistorie M 878.

Indien.

Bericht des Ibn Faḍlallāh Al-'Omārī R 939 s.
Reisebuch R 990.
Hindu, Kinship R 426.
Mysterien 357-62.
Philosophen R 936-39.
Steinzeit M 878 s.
Youth-Dormitories and Community Houses 119-144.
Indus Valley, Early Civilization R 429 s.
Bhil R 429 s.
Burial Rites of the Gonds 209-22.
Maharashtra, The Mahar R 429.
Bison Hills (Deccan), The Reddi R 427 s.
Cochin, Kadan Creation-Myth 165-76.

Hinterindien.

Beziehungen zu Indonesien M 889.
Sprachforschung R 389-94.
Assam.
Beliefs and Customs R 942.
Feasts of Merit 1-12.
Indochine.
Tache pigmentaire congénitale 25-48.
Mort et tombe (Darlac) R 940-42.

Tibet.

(Ost-), Dialekte M 879.
A Mdo Nomaden R 942-47.
Volkslieder M 880.

* Wie beim Index Geographicus so ist auch innerhalb der einzelnen Stichwörter im Index Rerum die Reihenfolge der Erdteile Europa, Asia, Africa, America, Oceania. Innerhalb eines Erdteiles oder seiner Untergliederung wurde, wenn keine andere Gruppierung hervorgehoben wird, die geographische Reihenfolge Nord-Süd, West-Ost gewählt. Sonst wurde die alphabetische Reihenfolge eingehalten. Seitenzahlen in Kursiv weisen auf „Tractatus“ (Artikel und Analekten) hin; M = Miscellanea, R = Recensiones.

China.

- Batiken M 880.
 Volksmärchen aus dem Nahen Orient
 M 880 s.
 Zeichen für „Kopf“ 801-20.
 Nordwest-Provinzen.
 Magische Schutzmittel für Kinder
 787-800.
 Investigation of Silk R 947 s.

Japan.

- Ceremoniale per i Missionari R 951.

Africa.**Allgemeines.**

- Dualsysteme 13-24.
 Feldarbeit R 433 s.
 Miti e Leggende R 395 s.
 Nilotenstellung R 952.
 Prophetentum R 431 s.
 Sprachen M 377 s., R 910 s., R 913.
 Stratification culturelle 593-617.
 Zahnpinsel M 881.

Nordafrika.

- Felsbilder M 378.
 Messinghelm 856-860.
 Maroc, Esprit du Berbère R 952 s.
 Tunesien, Wandel der Familie M 882 s.
 Fezzan, Anthropologie M 883.
 Tuareg, Soziologie M 882.

Westafrika.

- Beziehungen zu Indonesien M 888 s.
 Beschreibung R 953 s.
 Reisebuch R 954 s.
 Senegal, Ernährungslage M 380 s.
 Soudan Français, Langue secrète des
 Dogons R 911 s.
 Haute-Volta, Surnoms-devises des L'éla
 81-118.
 Ashanti Weights R 958.
 Tallensi Clanship and Kinship R 955-58.
 Ewe, Histoire du peuple R 958 s.
 Dahomey, History R 432 s.
 Hausa, Volkwerdung R 953.
 Ibo Village Affairs R 435.

Ostafrika.

- Hamiten, Kannibalismus M 881 s.
 Niloten, Gottesidee R 891-94.
 Präniloten, Kulturelle Einordnung
 M 379 s.
 Kaffitscho, Geschichte R 961.
 SW-Erithrea, Comparazione Lessicale Cu-
 nama: Bari-Lotuxo 618-26.
 Äthiopien, Marienlegenden M 378 s.
 Kenya, Tribal Administration R 438.
 Tanganyika
 Djaga-Sprache R 912 s.
 Les Wa lu guru 241-86.

Zentralafrika.

- Französisch-Kongo
 Babongo-Pygmäen R 959.
 Belgisch-Kongo
 Alur Teksten R 962.
 Arts populaires R 437 s.
 Demographie M 381 s.
 Dominikaner-Mission R 437.
 Ituri-Neger R 435 s.
 Kinderzeichnungen M 381.
 Kivu-Pygmäen, Anthropologie R 920 s.
 N'kutshu, soziale Struktur M 382 s.
 Recherches linguistiques R 399-402.
 Sklaverei M 883.
 Superstitions (roman) R 959.

Südafrika.

- Angola, Bétail sacré 721-32.
 Südrhodesien, Die Rembetu 195-208.
 Ngamiland, Noun Classes in some Bantu
 Languages R 402 s.
 Felsmalereien M 884 s.
 Langa Native Location (Cape Town)
 R 440.
 Prähistorische Forschung M 884.
 Bakgalagadi, Culture R 438 s.
 Swazi, Rank R 962 s.
 La tribu des Va-nyaneka R 960 s.
 Venda Folk-Tales R 439.

Madagaskar.

- Beziehungen zu Indonesien M 888.

America.**Allgemeines.**

- Beziehungen nach Asien 350-52, M 885.
 Indianische Hochkulturen R 445.
 Negerkulturen R 981 s.

Nordamerika.

- Grönland, The Ammassalik Eskimo
 R 963 s.
 Mackenzie Eskimo R 965.
 Musik der Eskimo M 383 s., 659-720.
 Navaho und Zuni Veteranen M 885 s.
 New Mexiko, Maternity Care R 444.
 Peyotekult, Ursprung M 384.
 The Saukteaux Indians R 965-68.

Mittelamerika.

- Mexiko.
 Anales de Quauhtinchan R 968 s.
 Anales de Tlatelolco R 969 s.
 Aztekische Schriftsprache R 914 s.
 Istmo de Tehuantepec, Folklore R 968.
 Mapa de Tezacoalco R 970.
 Mitobonica zapoteca R 971 s.
 Population in the 16th Century R 971.
 Guatemala und El Salvador.
 Geschichte R 172 s.
 Maya Architecture R 443 s.

Südamerika.

- Soziale Schichtung M 384 s.
 Westindien, Zondvloed en Zondeval
 R 440.

- Kolumbien.
 Valle de Tenza, Folklore R 975.
 Cauca-Tal, Totenkult und Lebensglaube R 442 s.
- Brasilien.
 Volkserzählungen vom Amazonas M 886 s.
 Archäologie M 886.
 Culture in Transition (Tenetehara Indians) R 440.
 Krankheit und Tod bei den Kaingang und Bororo M 887.
 Primitivsprachen und literarische Sprache M 888.
 Vaterschaft bei Indianern M 887.
- Bolivien, Archaeological Researches R 973 s.
- Peru.
 Chimu R 975-77.
 Mission R 445.
- Feuerland.
 Anthropologie R 918-20.
 Yamana R 978-91.
- Oceania.**
- Indonesien.
 Allgemeines.
 Beziehungen zu Hinterindien M 889.
 Beziehungen zu Madagaskar M 888.
 Beziehungen zu Westafrika M 888 s.
 Gartentypen und Familienrecht M 889 s.
 Musik und Mission M 385.
- Niederländisch-Indien, Wirtschaft R 449-51.
- Java.
 Anthropologie R 448 s.
 Musik R 447 s.
- Borneo, Gottesidee der Ngadju Dajak R 452-57.
- Kleine-Sunda-Inseln, Anthropologie M 385-87.
- Bali, Mission R 446 s.
- Timor.
 Mischlinge R 451.
 Zondebesef R 984 s.
- Ceram, Kultur der Wemale R 458 s.
- Philippinen, Apayo Life and Legends R 982-84.
- Südsee.**
- Allgemeines.
 Martyrs des Archipels R 989.
 Steinzeit-Beile M 890.
- Neuguinea.
 Art R 986 s.
 Kolonialpolitik R 987 s.
 Mythen von den Inseln bei Madang 779-86.
 Mythen der Samap (NO-Küste) 295-341, 733-78.
 Die Mbawamb (Zentralgebirge) R 459-63.
 Schlitztrommel-Verständigung 861-68.
 Steingeräte M 388.
 Talen en Dialecten (SW) 545-74.
 Tonsprachen M 388.
 Zwillingspaar bei den Tanggum (NO) 575-92.
- Neubritannien.
 Baumbär M 387.
 Handlinienmuster und Heiratsklassen M 890.
 Die Taulil und ihre Sprache 627-40.
 Choiseul (British Solomon Islands), Comparative Vocabulary 57-80.
- Fiji, History R 985.
- Cook Islands, Arts and Crafts R 986.
- Australien.**
- Men of High Degree R 988.
- Miti e Leggende R 395 s.
- Steinbeilklingen (Nord) M 890.
- Djamar, the Creator (NW) 641-58.
- Feuer und Feuerzeuge (NW) 145-64.

INDEX RERUM

- Anthropogeographie.**
- Geschichte M 371.
- Anthropologie.**
- Monographisches.
 Irak M 878.
 Fezzan M 883.
 Kivu-Pygmäen R 920 s.
 Ituri R 435 s.
 Feuerland R 918-20.
 Tenggerezen en Slamet-Javanen R 448 s.
 Kleine-Sunda-Inseln M 385-87.
- Spezialthemen.
 Handlinienmuster und Heiratsklassen (Neubritannien) M 890.
- Tache pigmentaire congénitale (Indo-thine) 25-48.
- Zwillingspaar (Neuguinea) 575-92.
- Nilotenstellung R 952.
- Prähistorisches.**
- Origines humaines 183-94, M 872.
- Datierung fossiler Menschenfunde M 872 s.
- Pilt-down-Mensch, Alter M 873.
- Neuorientierung in Deutschland 369-70.
- Bibliographien.**
- J. M. Cooper 343 s.
- L. Walk 870 s.
- arabische Philosophie M 375.
- außerjapanische Shintoforschung R 948-51.

Ethnographie.**Indien.**

- The Mahar Folk R 429.
 The Reddis of the Bison Hills R 427.
 Assamese Hindus R 942.

Afrika.

- The Kingdom of Dahomey R 432 s.
 Geheimnisvolles Kaffa R 961.
 Legenden Geschiedenis en Gebruiken
 van een Nilotisch Volk R 962.
 Les Wa lu guru (Tanganyika) 241-86.
 La tribu des Va-nyaneka (Angola et
 Rhodesia) R 960 s.
 Notes on the Bakgalagadi (South Africa)
 R 965-68.
 Die Rembetu (Süd-Rhodesien) 195-208.

Amerika.

- The Saulteaux Indians R 965-68.
 Die Yamana (Feuerland) R 978-81.

Ozeanien.

- Apayo Life and Legends R 982-84.
 Wemale (Ceram) R 458 s.
 Die Mbowamb (Zentral-Neuguinea)
 R 459-63.
 Die Taulil und ihre Sprache (Neubri-
 tannien) 627-40.

Festschriften.

- Emil Bächler R 915 s.
 C. W. von Sydow R 924 s.
 Otto Tschumi R 412.
 Hermann Wopfner R 927 s.

Geographie.

- Afrique Occidentale Française R 953 s.
 Indien R 939 s.

Geschichte.**Länder.**

- Abendland R 921-24.
 Polen R 926 s.
 Britain and the Arab States R 930 s.
 Semiten R 930.
 Ancient Kingdom of Dahomey R 432 s.
 Volkwerdung der Hausa R 953.
 Ewe R 958 s.
 Guatemala und El Salvador R 972 s.
 Population of Central Mexico in the
 16th Century R 971.
 El Mapa de Teozacoalco R 970.
 Mexico R 968 s. R 969 s.
 Bilderchronik des Poma de Ayala
 R 445.
 Fiji R 985.

Wissenschaften.

- Anthropogeographie M 371.
 prähistorische Forschung 497-538.

- Kritik am britischen Evolutionismus
 287-94.
 materialistische Geschichtsauffassung
 R 465 s.
 Österreichische Forscher R 990.

Kulturgeschichte.

- Entstehungs- und Lebensbedingungen
 der Hochkulturen M 371 s.
 subestructura totemistica de la altas
 culturas R 900 s.
 Amerikanische Hochkulturen R 445.

In memoriam.

- John Montgomery Cooper (1881-1949)
 342-49.
 Leopold Walk (1885-1949) 869-71.

Kolonialfragen.

- Australia in New Guinea R 987 s.
 Indigenous Authorities in Tribal Admini-
 stration R 438.
 Le confort aux colonies. Conseils prati-
 ques R 989 s.
 The Topasses of Timor R 451.

Kongresse.

- International Congress of Americanists
 (New York 1949) 350-352, 353-354.
 XVIII Vlaamse Filologen-congres (Gent
 1949) 355-356.
 Berliner Orientalistentagung 1942 R 929 s.

Kritik.

- Baumann Hermann: Völker und Kul-
 turen Afrikas, in: Baumann-Thurn-
 wald-Westermann, Völkerkunde von
 Afrika, Essen 1940. 593-617.
 Elwin Verrier: The Muria and their Gho-
 tul, Oxford University Press (Indian
 Branch) 1947. 119-145.
 Keith Sir Arthur: A New Theory of
 Human Evolution, London 1948.
 287-294.
 Mitterer Albert: Die Zeugung der Orga-
 nismen, insbesondere des Menschen,
 nach dem Weltbild des hl. Thomas
 von Aquin und dem der Gegenwart,
 Wien 1947. 367-369.
 — Elternschaft und Gattenschaft nach
 dem Weltbild des hl. Thomas von
 Aquin und dem der Gegenwart,
 Wien 1949. 367-369.

Kulturwandel (acculturation).

- Die Tiyāha-Beduinen M 377.
 The Reddis of the Bison Hills (India)
 R 427 s.
 Wandel der Familie in Tunesien M 882 s.
 The Tenetehara Indians of Brazil R 441 s.

Kunst.

- Prähistorische s. Prähistorie.

Darstellende Kunst.

- Primitive Kunst R 396-98.
 Arts populaires du Congo Belge R 437 s.
 Art in New Guinea R 986 s.
 Ebersymbolik (Iran) M 374 s.
 Schlangen- und Drachenmotive (SO-Asien) M 889.

Musik.

- Musik der Eskimos 659-720, M 383 s.
 Musik auf Java R 447 s.
 Musik und Mission (Indonesien) M 385.
 Cycle of Blown Fifth R 898-900.
 Vokaleinlagen bei Gesängen primitiver Volksstämme 363-66.
 Origen musical de los animales-simbolos R 900 s.

Dichtung.

- Qaşıda M 375 s.

Linguistik.

Allgemeines.

- Bibliographie linguistique 1939-1947 R 909.
 General Linguistics, Outline R 904-6.
 Sprache und Sprachen R 908 s.
 Das sprachliche Zeichen M 874.

Sprachgeographie.

- keltisch-germanisch 49-56.
 Sprachen der Schweiz M 374.
 indochinesisch : malaio-polynesisch R 389-94.
 Osttibetische Dialekte M 879.
 Afrika, Sprachgruppierung M 377 s.
 Negro-African Languages R 910 s.
 Congo Belge, Recherches linguistiques R 399-402.
 Linguistique Bantoue, Manuel R 913 s.
 Talen en Dialecten van Zuid-West-Nieuw-Guinea 545-74.

Grammatik.

- The Typological Evolution of the Chinese Language R 409-11.
 Grammaire du tibétain littéraire R 412.
 Structure grammaticale des langues dravidiennes R 408 s.
 Grundriß der Thaisprache R 909.
 Noun Classes of some Bantu Languages R 402 s.
 Aztekische Schriftsprache R 914 s.
 Taulilsprache (Neubritannien) 627-640.

Etymologie.

- Das sakrale *u* M 874 s.
 griech. *καβαλλης* M 877.
 Lehnworte 49-56.
 Eskimo-Wörter 177-82.

Wörterlisten.

- Cunama : Bari-Lotuxo 618-26.
 Djagasprache (Tanganyika) R 912 s.
 Choiseul (British Solomon Islands) 57-80.

Texte.

- Sinti-Zigeuner 223-40.
 Pehlevi R 419 s.
 Alur (Belgisch Kongo) R 962.
 Mackenzie Eskimo R 965.
 alt-mexikanische R 968-70.

Phonetik und Phonologie.

- Einführung R 907 s.
 Qaraqalpaqisch R 403-8.
 Tonsprachen auf Neuguinea M 388.
 Vokaleinlagen in Gesängen 363-66.

Eigensprachen.

- La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan Français) R 911 s.
 Les surnoms-devises des L'éla (Haute-Volta) 81-118.
 Trommelsprache (Neuguinea) 861-68.
 Tupi-Guarani als Literatur-Sprache M 888.

Schrift.

- Das chinesische Zeichen für Kopf 801-20.
 Vokallöse Schriften M 874.
 Südarabische Inschriften M 376.

Materielle Kultur.

Allgemeines.

- Arts and Crafts of the Cook Islands R 986.
 Wirtschaft von Nied.-Indien R 449-51.

Ernährung.

- Alimentation (Sénégal) M 380 s.
 Baumbär (Neubritannien) M 387.
 Geschichte des Tabaks M 373.

Werkzeuge.

- Feuer und Feuerzeuge (Australien) 145-64.
 Nordafrikanischer Messinghelm 858-60.
 Steinbeilklingen (Australien) M 890.
 Steingeräte (Neuguinea) M 388.
 Steinerne Ackerbaugeräte M 876.
 Weights (Ashanti) R 958.
 Zahnpinsel (Afrika) M 881.

Textilien.

- Textiliensammlung (Basel) R 398 s.
 Batiken in China M 880.
 Silk from China R 947 s.

Wohnung.

- Maya Architecture R 443 s.

Ackerbau.

- Feldarbeit in Afrika R 433 s.
 Gartenbau und Familienrecht (Indonesien) M 889 s.
 Oldtidsagre R 916.

Viehzucht.

- Bétail sacré (Angola) 721-732.
 Ursprung der Viehzucht R 942-947.

Mission.

- Ceremoniale per i Missionari del Giappone R 951.
 Die katholische Kirche im neuen Afrika R 441 s.
 Mission auf Bali R 446 s.
 Mission in Peru um 1600 R 445.
 Mission und Ethnographie (Belg. Kongo) R 437.
 Mission und einheimische Musik (Indonesien) M 385.
 Missionsgeschichte: Martyrs des Archipels R 989.

Philosophie.

- islamische M 375.
 Upanishaden R 936-39.

Prähistorie und Archäologie.

- Allgemeines.
 Geschichte der Forschung 497-538.
 Prehistoric Man R 916.

Monographisches.

- Abendland R 921-24.
 Spanien R 413.
 Pontischer Raum M 878.
 Fundstelle Ganties-Montespan (Frankreich) M 373.
 Markt Hadersdorf am Kamp (Österreich) R 928.
 Indien M 878 s.
 Early Indus Civilizations R 429 s.
 Südafrika M 884.
 Brasilien M 886.
 Bolivia R 973 s.
 Chimu, eine alt-indianische Hochkultur R 975-77.

Spezialthemen.

- Bestattungsbräuche (Anatolien) R 917 s.
 Megalithkultur im Palästina M 877.
 Inschriften (Südarabien) M 376.
 Oldtidsagre R 916.
 Steinzeit-Beile (Südsee) M 890.

Kunst.

- Bilderhöhle von Lascaux R 917.
 Felsbilder (Nordafrika) M 378.
 Felsmalereien (Südafrika) M 884 s.
 Figures humaines R 413.
 Kunst des Magdalénien M 373.

Festschrift: Bächler R 915 s.

Psychologie.

- Les fonctions psychologiques et les œuvres R 902 s.
 Esprit du Berbère marocain R 952 s.
 in der Indischen Philosophie R 430 s.
 Kinderzeichnungen (Belg.-Kongo) M 381.
 Zahlenbegriffe beim Kinde M 873 s.
 Zondebesef (Timor) R 984 s.

Reiseberichte (Volksbücher).

- Indien R 990.
 Primitivstämme in Indien R 940.
 L'Afrique aux trois visages R 954 s.
 Babongo-Pygmäen (Franz.-Kongo) R 959.
 Ngando, Le Crocodile (Belg.-Kongo) R 959.

Religionswissenschaft.**Gottesvorstellungen.**

- Djamar, the Creator (Austral.) 641-58.
 Dreieinigkeit (religionsgeschichtlich) R 416-19.
 Gottesidee
 der afrikanischen Hirten R 891-94.
 der asiatischen Hirten R 894-98.
 der Ngadju Dajak (Borneo) R 452-57.
 Naturgottheiten R 416-19.
 Zondebesef (Timor) R 984 s.

Mythen.

- Kadan Creation-Myth (India) 165-76.
 Mythen und Legenden (Afrika und Australien) R 395 s.
 Mythen der Samap (NO-Neuguinea) 295-341, 733-778.
 Mythen von den Inseln bei Madang (Neuguinea) 779-86.
 Mitobotanica zapoteca R 971 s.

Symbole.

- Das sakrale u M 874 s.
 Kreissymbole und Sonnenkult M 875.
 Sinn der Maske M 875 s.

Riten.

- Bestattungsbräuche
 im vorgeschichtlichen Anatolien R 917 s.
 im Darlac (Indochina) R 940-42.
 bei den Gonds (Indien) 209-22.
 Betail sacré (Angola) 721-32.
 Feasts of Merit (Assam) 1-12.
 Füllenopfer (Graubünden) M 876.
 Indische Mysterien 357-62.
 Kannibalismus (Hamiten) M 881.
 Magische Schutzmittel für Kinder (China) 787-800.
 Peyote-Kult (Nordamerika) M 384.
 Schädelkult (China) 801-20.
 Totenkult im Cauca-Tal (Kolumbien) R 442 s.

Hochreligionen.

- Ceremoniale per i Missionari del Giappone R 951.
 Die Kirche im neuen Afrika R 441 s.
 Etiopi in Palestina R 932.
 Äthiopische Marienlegenden M 378 s.
 Wandel des Weltbildes 367-69.
 Mandäer R 932-34.
 Jüdische Tradition in der Septuaginta R 420-25.
 Religione antica R 925 s.
 Apologie mazdéenne R 419 s.
 Islamic Mysticism R 931.
 Islamisches Opfergebet 852-56.
 Buddhismus R 934-36.

Beliefs and Customs of the Assamese
Hindus R 942.
Shinto R 948-51.

Soziologie.**Familie.**

Familie in Tunesien M 882 s.
Familie der Tuareg (Nordafrika) M 882.
Courtship and Love Song 801-851.
Marriage in Langa Native Location
R 440.
Vaterschaft bei den Indianern Brasiliens M 887.
Maternity Care (New Mexico) R 444.
Magische Schutzmittel für Kinder
(China) 787-800.
Clanship and Kinship among the Talensi R 955-58.
Hindu Kinship R 426.

Stamm und Volk.

The Ammassalik Eskimo R 963 s.
La société N'kutshu (Congo Belge)
M 382 s.
Dualsysteme in Afrika 13-24.
Ibo Village Affairs (West Africa)
R 435.
Youth-Dormitories and Community
Houses (India) 119-44.
Rank among the Swazi (South Africa)
R 381 s.
Heiratsklassen und Handlinienmuster
(Neubritannien) M 890.
Aboriginal Men of High Degree (Australien)
R 988 s.
Propheten in Afrika R 431 s.
Indigenous Authorities in Tribal Administration (Kenya) R 438.
Feasts of Merit (Assam) 1-12.
Heimkehrende Veteranen (Navaho und Zuni) M 885 s.
Sklaverei.
Belgisch-Kongo M 883.
Indianer Südamerikas M 384.
Untouchables in Maharashtra (India)
R 429.

Krankheit und Tod bei den Kaingang
und Bororo M 887.
Demographie des Tsuapa-Distrikts
(Belg. Kongo) M 381 s.
Counter-Currents in Old Norse Traditions 539-44.
Conflicts of Power in Modern Culture
R 463-65.

Volkskunde.**Monographisches.**

Stammessitten der Sinti-Zigeuner
223-40.
Kultur des Val Verzasca (Tessin)
R 415 s.
Markt Hadersdorf am Kamp (Österreich) R 928.
Istmo de Tehuantepec (México) R 968.

Wohnung.

Hausformen und Siedlungen (Schweiz)
R 916.
Wohnungsforschung (NO-Europa)
R 929.

Lieder.

Minnesinger und Troubadours M 876 s.
Tibetische Volkslieder M 880.
Cantas del Valle de Tenzas (Colombia)
R 975.

Folklore.

Old Norse Traditions 539-44.
Jüdische Traditionen in der Septuaginta R 420-25.
Folktale R 413.
Légendes Lapones-Scoltes R 928.
Some Venda Folk-Tales (South Africa)
R 439.
Loreley am Amazonas M 886 s.
Chinesische Volksmärchen aus dem
Nahen Orient M 880 s.
Asiatische Motive in Amerika M 885.

Festschriften.

von Sydow R 924 s.
Wopfner R 927 s.

INDEX ILLUSTRATIONUM**Kartenskizzen.**

Les L'éla et leurs voisins, Haute-Volta
(A. O. F.), 82.
Carte de l'U-lu-guru, Tanganyika, 243
Gebiet der Rembetu, Süd-Rhodesien, 196.
NO-Küste von Neuguinea von Wewak
bis zur Sepikmündung, 297.
Samap und sein Hinterland in NO-Neuguinea, 297.
Gebiet der Tanggum, NO-Neuguinea, 578.
Niederlands-Zuid-Nieuw-Guinea, Taalgebieten, 548.

Wohngebiet der Taulil auf der Gazelle-Halbinsel, Neubritannien, 628.
Choiseul Island, British Solomon Islands, Melanesia, 60.

Verbreitungskarten.

La tache pigmentaire congénitale en Indochine, 44.
Entwicklungsstadien der Eskimo-Musik, 720.
Einwanderungswege von Feuerzeugen nach Australien, 163.

Bilder.**Europa.**

Helm von Vézeronce, 859.

Asia.**Vorderer Orient.**

assyrischer Bronzehelm, 859.
parthischer Helm, 859.
sassanidischer Helm, 859.

Indien.

Great men's house (*morung*) of the Konyak Nagas (I, fig. 1), opp. 128.
Morung of the Minyong Abors (I, 2), opp. 128.
Boy's dormitory of the Jen Kurumbas (II, 1), opp. 128.
Jen Kurumba boys and girls (II, 4), opp. 128.
Urali village with bachelors' hut (*chital pore*) (III, 5), opp. 128.
Youth-dormitory (*ghotul*) of a Muria village (III, 6), opp. 128.
The interior of the *ghotul* of a Muria village (IV, 7), opp. 128.
Village shrine (*nago*) in an Apa Tani village (IV, 8), opp. 128.

Assam.

Hopping dance (I, 1), opp. 8.
Ritual pounding of rice (I, 2), opp. 8.
Heads of the mithan tied to forked posts (II, 1), opp. 8.
Dance in full progress (II, 2), opp. 8.
Dancers scatter beer and rice towards the sun (III, 1), opp. 8.
Woman dispenses beer to the dancers (IV, 1), opp. 8.
House of Chimongrr village (IV, 2), opp. 8.

China.

Alte chinesische Schriftzeichen 802-17.
Dolchaxt *Ko*, Shang-Dynastie (Tafel I, Abb. 5), opp. 816.
Inscription auf einer *Ch'i*-Waffe, opp. 813.
Inscriptionen auf einer *Ko*-Waffe (I, 7), opp. 816.
Jadegegenstand, Shang-Dyn., opp. 813.
Neolithische Keramik, *Ma chang*-Gruppe (III, 16), opp. 816.
Opfergefäß aus Bronze, Shang-Dyn. (III, 17), opp. 816.
Ritueller Schöpföffel aus Bronze, Shang-Dyn., opp. 813.
Sakralbeile (II, 9-10), opp. 816.
Sakralwaffe *Ko* (I, 8), opp. 816.

Sonnenzeichen von Federn umgeben, Shang-Dyn., opp. 813.
Steinrelief, nach dem *Kin shih shuo* (III, 15), opp. 816.
Vogeldarstellung auf einem *Chia*-Gefäß, Shang-Dynastie, opp. 805.
Vogelgestalten auf einem *Yü*-Gefäß, Shang-Dyn. (I, 6), opp. 816.

Africa.**Nord-Afrika.**

Messinghelm (der Funkkönige ?), 857.
Verzierungen des Helmes, 859.
Inscription am Helm, 860.

Haute-Volta.

Grenier à mil des L'éla, 91.
Moulin double des L'éla, 93.
Siège *l'él* des L'éla, 107.

Angola.

Homme kuvale, opp. 728.
Femme kuvale, opp. 728.
Scène de la fête de puberté humbi, opp. 728.
Filles humbi aussitôt après la cérémonie opp. 728.

America.**Nord-Amerika.**

Notenbeispiele von Eskimo - Musik, 716-19.

Peru.

Trophäenköpfe auf einer Nasca-Keramik, 805.

Oceania.**Borneo.**

Sanggaran. Lebensbaum der Ngadju Dajak, Borneo, 805.
Im Schädel des Opfersklaven gepflanzter Lebensbaum, 805.

Neuguinea.

Auslegerkanu von der Insel Karkar, opp. 304.
Holzfigur für Kanus, opp. 304.
Papuanisches Zwillingsspaar (6 Abb.), opp. 576.

Australien.

Bündel von Feuerhölzern, 150.
Feuersäge („Spaltsäge“), 151.
Bullroarer-types (*tjuringa*) of the Bäd, 653 654 655 656, opp. 656.